Impotriva celor care, negînd-o sau reducînd-o la o formă ori alta, o consideră un fenomen pur subiectiv (și deci imposibi de a se constitui în obiect al științei), un epifenomen, o funcți inferioară (vigilența) ori superioară (gîndirea reflexivă și crea toare), ca și împotriva celor care o pierd în rețeaua densă a relațiilor existențiale ori a structurilor impersonale, Henri Ey savant francez de renume și subtil umanist, definește CON ȘTIINȚA în însăși constituția sa vie, multidimensională, legată de particularitățile de organizare și de transformare ale ființe noastre întregi. CONȘTIINȚA nu este o funcție, o stare, ci în săși organizarea vieții noastre psihice și un model personal a lumii; o structură reală dinamică, de devenire, de trecere a omului din condiția sa primară, imediat organică, intrapsihică și mecanic socială într-una mediată, rațională, activă și liber creatoare.

Lei 23,–

Henri Ey

CONȘTIINȚA

Henri Ey

CONȘTIINȚA

EDITURA
ȘTIINȚIFICĂ ȘI
ENCICLOPEDICĂ

© 1963, Presses Universitaires de France

17—87

HENRI EY

CONȘTIINȚA

Traducere din limba franceză
de
DINU GRAMA

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
București, 1983

Coperta: GHEORGHE MOTORA

ÎN LOC DE INTRODUCERE

Împotriva celor care o consideră, negînd-o (total) ori reducînd-o (ceea ce înseamnă a o nega în parte), un fenomen pur subiectiv (şi deci imposibil de a se constitui în obiect al ştiinţei), un epifenomen, o funcţie simplă (vigilenţa) ori complexă (gîndirea reflexivă şi creatoare), ca şi împotriva celor care o pierd în reţeaua densă a relaţiilor existenţiale sau a structurilor impersonale (Lume, Limbaj), Henri Ey, reputat savant francez şi subtil umanist, defineşte *conştiinţa*, în cartea pe care o înfăţişăm cititorului român, în însăşi constituţia sa vie, multidimensională, legată de particularităţile de organizare şi de transformare ale fiinţei noastre întregi. Conştiinţa nu este o funcţie sau o stare, şi cu atît mai puţin un lucru, ci însăşi *organizarea* vieţii noastre psihice şi modelul personal al lumii; o structură reală dinamică, de devenire, de trecere a omului din condiţia sa primară, imediat organică, intrapsihică şi mecanic-socială, într-una mediată, raţionată, activă şi liber creatoare; o structură prin care individul uman se personalizează şi „iese" în Lume, în Istorie.

Să urmărim pe rînd, pentru a reface o astfel de definiţie a conştiinţei şi pentru a o corela implicit* cu altele, modul de a pune problema şi orizonturile ştiinţifice

---

* Aceasta e o altă modalitate de a scrie o „Introducere" la o monografie a unui fenomen. De obicei fixarea cadrului tematic, nararea istorică a cercetării fenomenului şi interpretarea critică copleşesc pe autor sau îi destramă discursul, dacă nu chiar vestejesc fenomenul ca atare. O anume exterioritate a Introducerii devine astfel o trăsătură dominantă (forţa critică) şi pozitivă (obiectivitate ştiinţifică) a lui în dauna interiorităţii sale, a însuşi textului cărţii, text care, în această situaţie, devine adesea un „pretext" pentru ridicarea unui fals autor.

deschise de Henri Ey în sprijinul punctului său de vedere.

Fenomenul conștiinței poate fi cercetat după o psihologie funcțională, în care caz viața psihică, în general, este descompusă în părți (funcții psihice), iar conștiința, în special, în mecanisme (memorie, gîndire etc.), aceasta din urmă definindu-se, în consecință, ca o colecție de fenomene eterogene, după cum el poate fi cercetat într-o fenomenologie a spiritului, în care perspectivă de cunoaștere conștiința e definită în generalitatea sa, în termenii intenționalității, prezentării, trăirii, ori ca mod-de-a-fi-în-lume, ca intersubiectivitate sau ca problematică istorică și etică a omului. Și într-un caz și în celălalt vom obține, nu e nici o îndoială, rezultate importante, căci dacă conștiința e supusă unei analize operaționale, atunci ajungem să-i cunoaștem componentele funcționale, iar dacă face obiectul unei interpretări globale, îi aflăm sensul, valoarea.

Însă prin acestea, spune Henri Ey, conștiința nu se dovedește a fi o totalitate concretă, ci una abstractă (de vreme ce psihologia funcțională nu se interesează de articularea elementelor ei componente), și nici un fenomen natural (întrucît fenomenologia spiritului depășește sau nu are în vedere înrădăcinarea conștiinței în corp). Aceste două puncte de vedere se opun din principiu ideii unei *organizări* a activității psihice a omului — tocmai prin care, arată savantul francez, trebuie definită în primul rînd conștiința, „condamnîndu-ne" la un realism empiric, într-un caz, ori „constrîngîndu-ne" la un idealism fenomenologic, în celălalt caz. Conștiința trebuie concepută, spune Henri Ey, nu ca un atribut distribuit unor aspecte sau ansamblului activității psihice, ca o calitate ce s-ar putea adăuga sau nu fenomenelor psihice, ci ca o structură fundamentală a omului, ca o structură ce ține de însăși organizarea ființei noastre concrete, reale. Așa încît, la rigoare, vorbind despre conștiință, ar trebui să spunem *ființă conștientă*.

Înțelesul pe care îl dă Henri Ey conștiinței nu este cel al proprietății unui bun, prin care adesea ea e definită, ci unul al realității ei structurale. Conștiința este, de aici, modul specific de ființare a omului în sine și în lume. Omul nu *are* o conștiință, ci *este* conștient. El este structural conștient.

În felul acesta, ceea ce apărea, pe de o parte, ca eterogenitate a conștiinței în perspectiva realismului empiric și, pe de altă parte, ca unitate a ei din punctul de vedere al fenomenologiei spiritului, se dovedește a fi acum, în interpretarea organismică (organismic-dinamică, după cum vom vedea) a lui Henri Ey, simultan eterogen și unitar. Fenomenele conștiente sînt în același timp eterogene și unitare, căci ele sînt modalități ale ființei noastre conștiente unice și concrete. Tematismul și formalismul interpretării conștiinței sînt astfel depășite.

Problema este însă, mai departe, concepînd astfel conștiința, de a ști care este structura ei concretă, cum poate fi ea descrisă?

Conștiința este, în primul rînd, susține Henri Ey, un *mediu*. Fenomenele conștiente nu apar ca atare decît dacă ele constituie un mediu între organismul somatic și lume, ceea ce presupune o organizare autohtonă a vieții psihice. Conștiința este o relație esențială între un centru activ și un orizont de existență, care trimite în permanență de la unul dintre aceste elemente la celălalt; ea nu poate fi identificată, în consecință, nici cu interioritatea ori spațialitatea subiectivă, nici cu o spațialitate mai largă; conștiința nu este o locație, ci o mișcare, un dinamism care înfășoară obiectivitatea lumii în reprezentarea subiectului.

În al doilea rînd, continuă savantul francez, conștiința se definește prin subiectul care o manifestă, și anume ca posibilitate a acestuia de a se constitui prin sine ca obiect pentru sine și pentru altul. E vorba de o obiectivare esențială a conștiinței, ceea ce are ca rezultat divizarea sa internă într-un conținut de experiență (obiect de cunoaștere) și știința acestuia (reflexie). Prin conținutul său conștiința este în lume, spune Henri Ey, întărindu-i pe Husserl și Sartre, întrucît este însăși lumea și, în special, lumea altora, care intră în constituția sa. Ea este, mai precis, construcția unui *model al lumii*.

Însă, în al treilea rînd, divizarea internă a conștiinței nu e de natură spațială, ci *temporală*. Într-adevăr, conștiința se sesizează fie în actualitatea experienței subiectului, adică în organizarea experienței în simultaneitate (sincronie), fie într-un proiect corespunzător istoriei sale (diacronie) și tocmai această constituție temporală a conștiinței oferă omului ordinea superioară a personalizării lui, făcîndu-l să se ridice în fața lumii.

De aici, arată Henri Ey, în al patrulea rînd, începe un determinism înalt al conștiinței; ea „împinge" Eul să-și depășească trăirea, transformînd individul uman dintr-o ființă care se identifică inițial cu propria-i experiență într-una care își controlează experiența, care *are* o experiență, care se obiectivează din propria-i natură anonimă într-un Eu conștient de el însuși. Este momentul organizării *conștiinței de sine*, cea mai înaltă formă de manifestare a fenomenului global al conștiinței.

Așadar, ceea ce definește conștiința în general este posibilitatea individului uman de a-și construi un model al lumii în care sînt cuprinse experiențele desfășurate în legătură cu lumea și de care el poate dispune liber. Henri Ey concentrează și mai mult această definiție, considerînd că, în esență, a fi conștient înseamnă a dispune de un model al lumii. Cu alte cuvinte, ființa noastră conștientă este o modalitate de a fi ale cărei structuri se ordonează prin raport cu subiectul pe care ele îl constituie, dar și care sînt constituite de subiect. Aceasta este, conchide savantul francez, o definiție a conștiinței care evită — lucru de dorit — în egală măsură subiectivismul psihologic și structuralismul „fără persoană".

Ce înseamnă însă pentru noi ca ființe conștiente faptul că dispunem de un model al lumii, adică de o formă organizată a experienței noastre în legătură cu lumea în care ființăm? Înseamnă a dispune într-un anumit fel de timp, și anume printr-o dimensiune fundamentală a structurii ființei noastre care este memoria. Într-adevăr, memoria este, din acest punct de vedere, nu atît un proces de conservare a experienței, cît o posibilitate de a dispune liber de timp, de a-l actualiza, de a-l face prezent și, totodată, de a-l polariza în proiectul existenței. Această structură psihică temporală sau mnezică coincide, arată Henri Ey, cu structura fundamentală a conștiinței, a ființei noastre conștiente. Ea este bilaterală, articulată, corespunzînd celor două niveluri esențiale ale ființei noastre conștiente, unul de bază, altul de vîrf, — actualizarea experienței trăite și, respectiv, organizarea în sistemul unei persoane. Adesea, atrage atenția Henri Ey, aceste niveluri sînt confundate, conștiința fiind definită cînd prin nivelul său de bază, cînd prin cel superior de organizare a sa, cînd prin amîndouă, dar atunci cu scopul de a-i dovedi lipsa de unitate, eterogenitatea, pentru a o nega.

Or, ființa noastră conștientă trebuie înțeleasă, precizează savantul francez, în realitatea și complexitatea sa, ceea ce înseamnă a o defini ca organizare a vieții noastre psihice, în care intră și inconștientul, și totodată prin două modalități de a fi conștient — conștiința trăirii și conștiința de sine —, modalități articulate prin care subiectul își cunoaște și își dirijează propria ființă.

Este important de reținut aici un lucru capital pentru concepția lui Henri Ey: în spiritul fenomenologiei husserliene, conștiința este definită ca o realitate bilaterală subiectiv-obiectivă; conștiința nu este nici complet obiectivă, nici exclusiv subiectivă, avînd, în consecință, o ambiguitate esențială care constituie însăși structura sa ontologică. Cu alte cuvinte, dacă există o conștiință a trăirii experienței noastre, există, drept urmare, o conștiință a unui conținut obiectiv, căci trăirea este întotdeauna trăirea a ceva aparținînd Lumii; în același timp, dacă există o conștiință de sine, există, în consecință, și o conștiință a unui conținut subiectiv, căci aceeași trăire este, de data aceasta, trăirea cuiva, a ființei noastre aparținînd Istoriei. Lumea și Istoria sînt, s-ar putea, așadar, spune, cealaltă expresie ontologică a structurii bilaterale a conștiinței.

În ceea ce privește actualizarea experienței trăite, forma în care apare astfel conștiința în centrul vieții noastre psihice este *cîmpul*. Altfel spus, experiența nu poate trece în conștiință, nu devine conștientă, nu poate fi actualizată, făcută să apară decît dacă este organizată după structuri proprii, autohtone ale unui astfel de cîmp. Conștiința, spune Henri Ey, nu și-ar putea face prezentă (nu și-ar putea prezenta) nici o experiență dacă ea n-ar constitui un interval, un „spațiu de timp" între trecut și viitor, adică un *prezent*. Conștiința, conchide în această privință Henri Ey, introduce spațiul de reprezentare în actualizarea timpului său trăit. Se exprimă în acest fel însăși temporalitatea conștiinței ca structură internă a sa.

Trăirea se referă, după cum e lesne de înțeles, la corporalitatea experienței, la datele sensibile ale acesteia, însă actualizarea ei presupune trecerea printr-o structură formală, printr-un invariant formal, care constituie tocmai cîmpul conștiinței, structură care scoate experiența din „animalitatea" sa supunînd-o unei funcții thetice, legislatoare, adică atribuindu-i categoria realului. Așa încît ceea ce apare în cîmpul conștiinței este nu numai trăirea

ca atare, faptul de experiență, ci și valoarea subiectivă ori obiectivă a acesteia.

Structurii actualității cîmpului conștiinței îi corespunde, după cum arată în continuare Henri Ey, o altă structură, a potențialității și implicației — structură proprie Eului constituit în persoană printr-o autoconstrucție a unui sistem de valori și în dezvoltarea sa istorică. Aceasta se desprinde din cîmpul experienței ca o diferențiere a subiectului ce trece de la o subiectivitate confuză la una proprie unui Eu, astfel încît, dacă conștiința bazală are o structură campină, Eul — care aici apare ca formă reflexivă a conștiinței de sine — se constituie ca o traiectorie axiologică continuă între trecut și viitor, ce descrie în interiorul existenței propriul nostru destin. Acesta este locul, notează Henri Ey, transcendenței* ființei (noastre) conștiente de sine, despre care se poate enunța cel mai bine în stilul analizei existențiale sau a *Dasein*-ului heideggerian.

Totuși, precizează Henri Ey, cîmpul conștiinței, forma sa bazală de manifestare, și traiectoria Eului, a personalității, imanența și transcendența, actualizarea și implicația sînt două forme complementare ale ființei noastre conștiente. Aceasta întrucît faptul de *a avea* conștiința despre ceva, adică de a avea experiența a ceva constituie substratul funcțional al ființei (noastre) conștiente de sine, al faptului de *a fi* conștient de sine. Or, tocmai într-o astfel de dialectică a lui *a fi* cu *a avea* ni se înfățișează relațiile de reciprocitate, dar și de subordonare ale conștiinței în sens restrîns (organizarea într-un cîmp de actualitate a experienței trăite) cu Eul (autoconstrucția personalității în conștiința de sine).

Conștiința, mai exact spus ființa noastră conștientă, nu se reduce însă la aceste două forme de manifestare. Ea comportă o infrastructură, un soclu funcțional montat în însăși corporalitatea noastră. Nimeni nu poate nega, de pildă, arată Henri Ey, faptul că a fi conștient înseamnă, în primul rînd, *a simți*, a avea senzații, ceea

* Transcendența are aici, prin raport cu actualitatea experienței trăite ce caracterizează structura bazală a conștiinței, sensul inactualității, inactualitate înțeleasă însă ca depășire a actualității, iar nu ca negație a acesteia, ca „tunel" al temporalității conștiinței, iar nu ca loc de oprire (momentană), ca „stație" a acesteia.

ce presupune activitatea sensibilă, excitabilitatea ca atare, sensibilitatea corpului.

Experiența sensibilă este, în acest fel, o modalitate fundamentală a conștiinței, este, după cum spune Henri Ey odată cu Weizsäcker, o structură pathică. Nici o altă modalitate a conștiinței nu e posibilă fără ea, pentru că numai ea asigură trăirea efectivă, corporală, *datele de simț* (datele simțurilor), pe care se bazează orice fenomen conștient.

Prin aceeași infrastructură, a simțirii, conștiința se dovedește totodată a fi originar legată de inconștient, de fenomenele vitale ce au un astfel de caracter, de sfera afectivă, motivațională, instinctuală a ființei noastre, de datele de trăire ca atare, de endothimia noastră. Așa încît se dovedește că, dacă experiența sensibilă, ca infrastructură a conștiinței, „se ridică" din inconștient, întrucît se ridică din corporalitate, integrîndu-l (inconștientul) și integrîndu-și-o (corporalitatea) — lucru important pentru concepția dialectică pozitivă a lui Henri Ey —, ceea ce fundamentează discontinuitatea conștiinței în raport cu inconștientul, tot ea este aceea care asigură continuitatea și unitatea într-un fel ale vieții noastre psihice și ale ființei noastre în general, păstrînd legătura a ceea ce tinde să devină în noi spiritual cu însăși viața și firea noastră. Conștiința se ridică, așezată pe un astfel de fundament (pe fire), am spune pe românește — în mod firesc.

Dar a fi conștient înseamnă și *a percepe*. Percepția, spune Henri Ey, instituie categoriile realului trăit în experiența sensibilă. Ea face parte din capacitatea operațională a ființei noastre conștiente, alături de memorie și comunicarea verbală. Memoria, percepția și comunicarea verbală sînt actele constituționale ale realității trăite, acte care exprimă funcția thetică sau noetică a cunoașterii.

Înțeleasă ca o „excepție" („*Das Erfassen ist ein Herausfassen*", spune Husserl, citat de Henri Ey), ca sesizare a unui lucru exterior, percepția se dovedește a fi, în perspectivă fenomenologică, o exterioritate care îmbrățișează trăirea experienței noastre subiective, a reprezentării și intuiției noastre. Or, acestea din urmă nu sînt altceva decît configurații ale simțirii noastre, în raport cu care, așadar, percepția obiectelor exterioare apare ca un caz particular. Se poate conchide de aici că percepția, mai precis cîmpul percepției este totodată intern și extern.

Percepția este o ordine de distribuție a coeficienților de realitate și de identitate a obiectelor care compun trăirea, problematica sa trimițîndu-ne la fondul inconștient al imaginilor, al tendințelor, la o intenționalitate globală simultană cu o diferențiere thetică a ordinelor de existență — spațiu obiectiv, corp, reprezentare subiectivă, adică la o organizare matriceală a ființei noastre conștiente care este arhitectonica trăirii.

Ceea ce trebuie reținut aici în legătură cu percepția, arată Henri Ey, este acest atribut fundamental al conștiinței care constă în *a-și prezenta* trăirea, a o face *să apară*, a o *obiectiva*, atribut care, alături de cel al simțirii și memoriei, definește un model privilegiat al însăși constituției conștiinței.

Însă printre infrastructurile conștiinței cea mai importantă este, fără îndoială, limbajul. Într-adevăr, a fi conștient înseamnă a cunoaște propria experiență, iar „știută" este în forma sa discursivă. Cuvîntul este, în această perspectivă, locul acelei medieri prin care experiența este pusă la dispoziția subiectului. A fi conștient, notează Henri Ey după Pierre Janet, înseamnă a putea să-ți povestești experiența, să ți-o spui, ceea ce arată că limbajul este o calitate structurală a conștiinței ori propriul mod-de-a-fi-spunîndu-se al conștiinței. Limbajul, accentuează Henri Ey, nu este o suprastructură contingentă și nici o structură anonimă a conștiinței, ci structura acesteia aflată în dezbatere cu ea însăși. El este o dezbatere, un discurs, iar nu o simplă transmisie de semne. Totodată, limbajul, cuvîntul oferă subiectului posibilitatea de „a-și fixa lumea" (Henri Ey după Lersch), de a-și opri fluxul continuu, nonverbal al experienței sale animale, pe care în acest fel o explicitează, o elucidează, rezolvînd un enunț inițial confuz.

Oprind și elucidînd în discurs experiența, conștiința nu o epuizează însă. Așa încît limbajul implică inconștientul, care se manifestă în lacunele și subînțelesurile discursului. E o dovadă aici a faptului că organizarea de bază a conștiinței este stratificată și că, deci, fie că e vorba de simțire, de percepție, de memorie sau de limbaj, infrastructura ei pătrunde pînă în corporalitatea subiectului, pînă la datele lui de trăire.

Însă, dacă analiza organizării verticale a conștiinței poate releva existența unei infrastructuri funcționale, a unui invariant formal al conștiinței, ea ne poate conduce,

continuînd-o, la evidențierea unor noi structuri, suprapuse acestuia din urmă și care constituie nu atît *ființa*, cît *devenirea* conștientă, nu atît constituția, cît constituirea, dinamica noastră conștientă. *A fi* și *a deveni* conștient, iată cele două modalități, ca și sensul dezvoltării noastre psihice de la forma conștiinței constituite la cea a formei sale constituante. Căci, susține H. Ey, fără a o separa de soclul său funcțional, de infrastructura sa formală, conștiința umană în sens propriu se manifestă prin suprastructuri facultative, adică printr-o organizare care îi potențează la maximum tocmai infrastructura.

Prima dintre aceste suprastructuri este atenția. Ea e definită de către H. Ey ca activitate psihică generală, și anume ca energetică psihică, fie că ea s-ar numi interes pentru viață, concentrare psihică, orientare intenționalî ori motivație. Oricum, se are în vedere o tensiune către un scop dorit, care constituie la un moment dat nucleul intenționalî al unei stări de conștiință („*stream of consciousness*" a lui W. James). Însă, arată H. Ey, trebuie să avem în vedere aici nu o stare de conștiință și nici tensiunea psihologică a lui P. Janet, de pildă, ci o structură a conștiinței, care se constituie într-un cîmp tematic ce implică o ierarhie de niveluri; o structură, adică rezultanta unei compuneri funcționale care conduce la luciditate, la o putere de diferențiere optimă a conținuturilor psihice în idei „clare și distincte".

Atenția se manifestă la nivelul său maxim în reflexie, o altă suprastructură a conștiinței. Aceasta este mișcarea prin care gîndirea se repliază asupra ei înseși; este conjugarea pronominală a relației unui conținut al conștiinței cu subiectul conștient. Cînd spun: „eu îmi amintesc", mă refer, adică, la ceva anume, dar și la cineva anume, la subiectul care realizează actul amintirii, la mine însumi. Ne aflăm la un nivel superior al activității psihice, la un nivel la care actualitatea trăirii e depășită, conștiința definindu-se în actul inteligenței, în raționalitatea sa (în termenii cîmpului operațional al gîndirii) și către personalizarea sa (în termenii sistemului personalității și conștiinței morale).

În ceea ce privește personalitatea, adică organizarea cea mai înaltă, valorică a conștiinței, ea e definită de către H. Ey ca rezultantă structurală și istorică a acesteia. Subiectul este centrul experienței, dar el apare inițial ca subiectivitate abia diferențiată de corporalitate și numai

apoi se instituie ca persoană, distingîndu-se net de corp, de corporalitate, pentru a se proiecta într-o existență istorică. Personalitatea este, așadar, o istorie, o biografie care încheie într-o serie de evenimente modalitățile de a fi ale Eului; totodată însă istoricitatea Eului implică Eul ca atare într-o geneză reciprocă, conducînd la asumarea de către Eu a evenimentelor care îl construiesc și pe care el le dezvoltă. În ultimă instanță, arată H. Ey, personalitatea și Eul constituie transcendența conștiinței cuiva ca individualitate, relativ la faptul că are conștiința a ceva, ceea ce instituie posibilitatea libertății individului uman de a dispune de sine însuși.

Sensibilitatea și raționalitatea, care formează în esență realitatea structurală a conștiinței și prin care individul uman se ridică la conștiința de sine, deschid, așadar, psihologic ființa umană prin raport cu ea însăși și față de lume. Este, cu alte cuvinte, ceea ce, pînă aici, a înțeles Henri Ey să definească prin Eul psihologic, pornind de la infrastructurile conștiinței și terminînd cu personalitatea.

Însă Eul, spune savantul francez în continuare, nu poate fi cunoscut decît „în situație" sau în lumea în care el ființează, adică în problematica existenței sale deschise către altul într-o lume a valorilor. E limpede că registrul strict psihologic al conștiinței se schimbă în acest fel într-unul moral. Iar dacă conștiința morală mai coincide undeva cu cea psihologică, atunci acel nivel e cel mai înalt posibil. Gîndirea filosofică contemporană, arată Henri Ey, fie că ea își are originea în fenomenologie, în sociopsihologia culturală ori în psihanaliză, a încercat o degajare din structura ființei umane a dimensiunii politice și morale, într-un cuvînt, a dimensiunii axiologice. Heidegger, de pildă, a făcut din deschiderea conștiinței către lumea valorilor însăși natura conștiinței, trecînd sensul conștiinței globale *(Bewusstsein)* asupra celei morale *(Gewisse)*. La fel Jean-Paul Sartre, care întemeiază morala și politica pe conștiința absolut obiectivă — așa cum apare ea altuia —, conștiință ce se definește ca însăși modalitatea ființei umane de a fi problematică; P. Ricoeur, pentru care actele de reflexie și de evaluare a propriilor valori definesc conștiința în esența sa, în regimul ei moral; L. Lavelle, E. Mounier etc.

Toate aceste „abordări" ale conștiinței, conchide Henri Ey, au în comun faptul că fac sensibilă transcendența

valorilor morale în însăși structura conștiinței. Însă, continuă imediat savantul francez, conștiința morală nu poate fi radical separată de conștiința psihologică, căci ea nu constituie un principiu de felul celui promovat de către Kant — așadar un principiu al unei autodeterminări absolute —, ci o moralitate prezentă într-o „mare de reflexii". E adevărat că acest *mod-de-a-fi* în lumea valorilor este propriu, este specific ființei umane, este tot ceea ce aceasta are „mai uman", dar el nu apare decît printr-o diferențiere extrem de fină a conștiinței globale a omului. În general, pare că încearcă să stabilească în acest loc al discursului său Henri Ey, conștiința trebuie înțeleasă ca un fenomen natural-cultural complex, dincolo de modalitățile de existență ale ființei umane, de cele ale gîndirii sau ale constituirii Eului fiind obligați să admitem o realitate structurală a conștiinței de care depind înseși aceste modalități; altfel ni se impune să socotim conștiința ca o juxtapunere de funcții, unitatea ei fiind asigurată în mod abstract, iar nu prin însăși ființa noastră vie, concretă.

Dar, dacă conștiința este însăși ființa noastră avînd o astfel de structură, adică dacă este, după cum o numește la propriu Henri Ey, „organismul nostru psihic", ea trebuie înțeleasă în consecință și în ceea ce privește dinamica sa. Căci a fi conștient înseamnă nu numai a avea o astfel de structură, ci și *a deveni* astfel, înseamnă a tinde către integrarea superioară a ființei noastre. Așa încît, arată Henri Ey în alți termeni, este înscris în însăși organizarea noastră psihică raportul dintre conștient și inconștient, precum și sensul constituirii *Cs*-ului ca sistem integrant față de *Ics* (ca sistem integrat).

Raportulrile dintre *Cs* și *Ics*, susține Henri Ey, nu sînt de simplă reciprocitate: *Cs* nu acționează asupra *Ics* așa cum *Ics* acționează asupra *Cs*. Altfel spus, cele două sisteme nu au, după Henri Ey, o structură funcțională simetrică, ci, dimpotrivă, ecuația lor este una diferențială sau integrală, care introduce în viața noastră psihică o funcție de disimetrie. Dealtfel, precizează autorul francez, aceasta este caracteristica oricărui sistem viu, așa cum trebuie considerat și sistemul nostru psihic. Sînt definitorii, așadar, pentru organismul nostru psihic asimetria și ireversibilitatea relativă a relațiilor structurale ale sistemului *Cs* — *Ics*, căci aceste relații sînt ale unui integrant cu un integrat.

La acest punct, deşi altfel Henri Ey poate fi socotit un freudist originar şi radical (dar numai în ceea ce priveşte dinamica intrapsihică), autorul francez se împotriveşte tezei creatorului psihanalizei, prin care e susţinută omnipotenţa *Ics*, iar conştientul redus, în consecinţă, „la nimic" sau la prea puţin, arătînd, odată cu un alt francez (P. Ricoeur), că teleologia unui subiect nu poate fi în-fundată în sau con-fundată cu arheologia sa, cu onirismul, iar existenţa lui nu poate fi redusă la embriologia acestuia. Cerinţele, trebuinţele vieţii, dorinţele nu pot fi nesatisfăcute, susţine în continuare Henri Ey odată cu acelaşi P. Ricoeur, dar satisfacerea lor, ele însele sînt integrate progresului construcţiei umanului, sînt con-formate legilor realităţii, Raţiunii. Dealtfel chiar neurobiologia aduce dovezi în acest sens, arată Henri Ey, atunci cînd ea demonstrează că este o caracteristică a înseşi organizării noastre nervoase de a folosi printre condiţiile unei acţiuni prezente şi faptele de memorie.

Aşadar, Henri Ey, refuzînd teza freudiană a omnipotenţei *Ics* în viaţa psihică, susţine ideea devenirii conştiente prin integrarea treptată a inconştientului ca fundament al progresului organizat al construcţiei umanului. Raţiunea pentru care savantul francez admite o astfel de idee este aceea că însăşi noţiunea *integrare* implică sensul unei construcţii, a depăşirii inferiorului şi a menţinerii lui în stare de subordonare; de aici şi ideea de *ordine*, adică de organizare sistematică, după o lege, a instanţelor inferioare. Există în acest sens, continuă Henri Ey, o pozitivitate proprie a integrării conştiente care defineşte faptul sau funcţia de alegere, de diferenţiere şi de control a acesteia. Prin aceeaşi funcţie însă integrarea conştientă este şi esenţial inhibitorie, definindu-se prin negativitate; căci, într-adevăr, în raport cu inconştientul, conştientul îşi impune ordinea şi interdicţia, apărîndu-şi astfel propria lege de constituţie.

Însă, dacă, drept urmare şi spre deosebire de conştient, inconştientul este acea regiune a fiinţei noastre pentru care nu există nici negaţie, nici un principiu al contradicţiei, care nu comportă nici un timp şi nici o funcţie a realului, înseamnă că el se defineşte printr-o pozitivitate radicală, şi anume una a afirmării pulsiunilor care ţintesc plăcerea, singura lege valabilă aici — susţine Henri Ey odată cu Freud. Pulsiunile sînt forţe dinamico-energetice ale vieţii psihice care ţin de înseşi trebuinţele şi instinctele corpului nostru, trebuinţe şi instincte care, în ele însele, exprimă o lipsă obiectuală, o ne-pozitivitate, dar care pentru organismul nostru sînt, dimpotrivă, de o deplină pozitivitate, întrucît figurează fantasmatic obiecte, afirmîndu-ne astfel fiinţa. Or, tocmai împotriva acestor forţe fantasmatice ale inconştientului acţionează conştientul, refulîndu-le, impunîndu-le ordinea raţională a lumii, fapt prin care, atît pentru Freud, cît şi pentru Ey, se defineşte negativitatea fiinţei noastre conştiente. A fi conştient înseamnă aşadar a nu mai fi inconştient, a integra inconştientul, a-l trece din modul *a fi* în modul *a avea;* a fi conştient înseamnă a trece de la modul de a fi inconştient la cel de a avea un inconştient şi astfel de a se adapta la realitate, la lumea obiectivă. Acesta e sensul devenirii conştiente la Henri Ey, marcîndu-se în acest fel structurarea dialectică pozitivă şi negativă a fiinţei noastre. Nu inconştientul este potrivnic conştientului, după cum se înţelege de obicei despre el prin limbajul obişnuit, adăugîndu-se ilicit privativului *in* —, opozabilul aceleiaşi particule, ci conştientul e potrivnic inconştientului — o potrivnicie activă, constructivă, de trecere de la animalitate la umanitate, deşi în cadrul aceleiaşi fiinţe.

Este însă important de tratat conştiinţa, susţine Henri Ey, nu numai în legătură cu inconştientul, din care ea emerge şi pe care ajunge să-l stăpînească, ci şi cu activitatea sistemului nervos, a creierului în primul rînd. Datele neurofiziologiei moderne, la care apelează Ey, îl îndreptăţesc să noteze aici faptul că structurile conştiinţei sînt inseparabile de funcţiile cerebrale de organizare, de ordine, acestea din urmă fiind bazate, la rîndul lor, pe organizarea logică a sistemului nervos, pe evoluţia ierarhizată a funcţiilor sistemului nervos, pe proprietatea integrativă a acestuia sau pe izomorfismul creierului cu conştiinţa (Kohler). Trebuie consemnat totodată faptul că Henri Ey este interesat să surprindă aici, la acest punct, nu numai organizarea izomorfică a creierului şi conştiinţei, ci şi legătura de fire a acesteia din urmă cu corpul, cu viaţa însăşi, cu existenţa noastră vie, în act, revenind astfel la înţelegerea conştiinţei ca fiinţă conştientă. O fiinţă vie a cărei activitate neurofiziologică integrată e organizată ierarhic şi structurată unitar pînă la nivelul unui ordinator viu care este creierul, o fiinţă pînă şi ale cărei funcţii primare sînt „prinse" în acest sistem şi care

are tendința să se depășească continuu pentru a se reconstrui rațional, real-obiectiv și liber, dar fără a se desprinde de viața însăși a organismului său purtător — iată imaginea ființei (noastre) conștiente ridicată de către Henri Ey în general, imagine ce se întemeiază pe acel fenomen natural (totuși de excepție în lumea vie) care este conștiința ca structură specială.

Metoda principală prin care Henri Ey realizează cercetarea amănunțită a acestei structuri și, în consecință, a întregii (noastre) ființe conștiente, este cea a psihopatologiei fenomenologice, adică o meotdă descriptivă întemeiată pe un experiment natural de destructurare a conștiinței.

Dat fiind că fenomenul conștiinței se referă la organizarea vieții noastre psihice și că această organizare este una integrată, implicația fiind mecanismul lui principal de ordine și funcționare, raționează savantul francez, este de înțeles că ceea ce nu se poate observa prin explorarea unui astfel de fenomen-bloc normal se evidențiază natural prin destrămarea lui patologică, prilej de analiză spectrală a organizării vieții noastre psihice și de recompunere științifică a conștiinței. Destructurarea cîmpului conștiinței, de pildă, ne permite să surprindem structura bazală a conștiinței, care este una a trăirii actuale. Într-adevăr, ni se relevă, observînd diversele tablouri psihopatologice (stările confuzo-onirice, crepusculare și oniroide etc.), că conștiința „iese" din ce în ce mai mult din orizontul realității și din cadrul organizării experienței, al coordonatelor spațio-temporale, al ordinii logice, verbale și practice, „căzînd" în imaginar, în fantasmaticul inconștientului, ceea ce marchează tocmai structura sa primară și funcțiile ei pentru viața noastră psihică. Cu alte cuvinte, structura bazală a conștiinței ne apare aici ca fiind forma în care e trăit orice eveniment — real, dacă conștiința poate să-l „prindă" în lumea reală, imaginar (valorînd însă ca real), dacă aceasta își pierde puterea de organizare a experienței.

La fel în cazul destrămării formelor superioare de manifestare ale conștiinței, cînd pierderea libertății, a autonomiei de expresie marchează „căderea" structurii conștiinței de la nivelul experiențelor personale și intersubiective la nivelul celor „arhetipice", comune.

Să observăm că pentru Henri Ey metoda de studiu al fenomenului conștiinței este un instrument eficace de reafirmare, după „înstrăinarea" structuralistă, behavio-

ristă sau „cibernetistă", a demnității omului, a naturii și condiției sale, dincolo de orice tendință de antropomorfizare sau antropologizare a lumii.

Credința savantului și umanistului francez în această privință este una fermă: progresul în cunoașterea obiectîvă a omului nu trebuie să-l descompună pe acesta pînă la desfigurare, pînă la pierderea naturii sale — dealtfel unică în lume —, ci, dimpotrivă, trebuie să i se găsească obiectivitatea proprie, de statut ontologic, prin raport cu care să se interpreteze subiectivitatea lui. De aceea, cel puțin ca un mod printre altele de a trata lucrurile, metoda pentru care a optat Henri Ey este una dintre cele mai potrivite, dat fiind că descripția fenomenologică ne poate conduce măcar pînă la ambiguitatea esențială subiectiv-obiectivă a conștiinței.

Abia de aici încolo se pune problema unui fenomen al conștiinței cunoscut mai bine, obiect al atîtor discipline științifice, al filosofiei, ideologiei, politicii și al practicii sociale.

TRADUCĂTORUL

PREFAȚĂ
la ediția a doua franceză

Ființa conștientă, psihanaliza, structuralismul și neurobiologia

Succesul primei ediții a acestei cărți și excelenta ei traducere în limbile germană (Kisker, Ed. Gruyter, Berlin), spaniolă (Garces, Ed. Gredos, Madrid) și, recent, japoneză (Ed. Misuzu Shobo, Tokio) m-au determinat să reiau tema conștiinței și să o amplific. Cititorul va înțelege că în felul acesta dificultatea de lectură a cărții crește. El va înțelege însă, totodată, că o astfel de dificultate se datorește însăși temei tratate, iar nu autorului, căruia i se va ierta că nu a făcut nici o concesie superficialității în abordarea unui subiect atît de complex.

Noua ediție, a doua, „revăzută și adăugită", ne obligă mai întîi să precizăm titlul cărții (mai bine adaptat cerințelor colecției*, decît exprimînd sensul în care îl înțelegem noi). Cu alte cuvinte, în această carte nu avem atît de-a face cu *conștiința* substantiv, care implică un fel de obiectualizare mitică sau fetișistă, cît cu o mișcare psihică a ființei noastre întregi care, devenind conștientă, se instăpînește singură prin mijlocirea unui *model personal al lumii*. Pentru om, *a fi conștient* înseamnă a înceta de *a mai fi* inconștient, trecînd la modul de *a avea* un Inconștient, de a fi un subiect care este autonom prin raport cu o *parte* a sa, inconștientă. Într-adevăr, pentru un Subiect, a fi conștient în modalitatea ființei umane înseamnă a avea ca „obiect" nu numai un corp (somatic — *n.t.*), ci și un corpus psihic, căruia el nu-i cunoaște însă decît obiectivitatea opacă, deci fără să-i știe determinațiile, ce sînt totuși ale sale. Acest obiect misterios pentru Subiect, care îl face să-și pună problema propriei

* Colecția „Les précis de l'enseignement supérieur", seria „Le psychologue", îngrijită de Paul Fraisse. Remarca autorului privește, bineînțeles, nu atît colecția, cît seria în care a apărut cartea în Franța *(n.t.)*.

ființe, încetează însă (sau poate să înceteze) să mai aibă o astfel de calitate pentru altcineva, adică încetează să mai apară ca un obiect separat de Subiect, rămînîndu-i în față o Subiectivitate. De la Freud încoace este cunoscut faptul că, refractîndu-se în conștiința altuia, Subiectul poate lua cunoștință de obiectul (poate conștientiza obiectul) care este Inconștientul său, admițîndu-l în felul acesta ca făcînd parte din propria-i ființă conștientă, ca apărînd în planul ei în timp ce dispare ca obiect în sine. Cu alte cuvinte — și tema aceasta va fi dezvoltată fără încetare în lucrarea noastră, mai ales în ultima parte a ei, nouă față de ediția I — ființa noastră conștientă nu se constituie decît închizînd în afara subiectului transcendental un obiect imanent, Sinele *(le Ça)*; întreaga organizare a vieții psihice nu este dealtfel altceva decît o dialectică în cadrul căreia se opun și se armonizează în permanență ființa noastră conștientă și Inconștientul nostru. În consecință, nimic nu este mai străin concepției noastre privind structurile și procesele ființei conștiente care e omul ca ideea unei conștiințe considerate ca o stare, ca o funcție simplă sau ca o instanță suverană.

După prima ediție, tezele susținute în cadrul demersului dialectic al cărții noastre au căpătat o oportunitate maximă, dat fiind tumultul ideilor[1] din cadrul procesului deschis ființei conștiente. Acest proces nu privește numai conștiința, ci și Inconștientul — de care prima este fundamental legată —, condamnîndu-le pe amîndouă la moarte.

Ne putem întreba, într-adevăr, considerînd unele interpretări formaliste ale Inconștientului, ce anume poate să mai însemne, odată ce ființa noastră conștientă e redusă la nimic, un Inconștient fără persoană, un sistem de semnificanți nesemnificativi, un aranjament impersonal

[1] Avem în vedere aici opera lui P. RICOEUR, critica lui M. TORT, textele postume ale lui M. MERLEAU-PONTY *(Signes)*, *Ecrits* ale lui J. LACAN, lucrarea *Après Freud* a lui J.-B. PONTALIS, cartea lui M. FOUCAULT — *Les mots et les choses*, Colocviul de la Bonneval asupra Inconștientului. Vigoarea polemicilor deschise acum vădește nu numai o oarecare încrîncenare a acestor autori, ci și acuitatea problemei privind *natura umană*. Într-adevăr, abordarea Inconștientului are sens în măsura în care se prezintă sau se implică teza potrivit căreia omul este o ființă conștientă, o ființă care în mod natural nu *este* inconștientă, ci, prin organizarea sa, *are* un inconștient. Dacă, în cea ce ne privește, vom insista asupra relației *a avea*, aceasta e pentru că o astfel de relație implică o compunere a părților într-un tot, adică o *organizare*.

de elemente detașate de semnificatul esențial — Subiectul. Or, dimpotrivă, a vorbi despre conștiință, Inconștient și Subiect înseamnă a declina înșeși modalitățile vieții noastre psihice.

Refacerea ființei noastre conștiente poate fi respinsă de adepții fanatici ai Inconștientului, considerîndu-se că aceasta s-ar face dintr-un „antifreudism" elementar, depășit și anodin. În ceea ce ne privește, înțelegem această refacere, dimpotrivă, ca o *reîntoarcere la prima gîndire, la gîndirea fundamentală a lui Freud,* care a descoperit realitatea Inconștientului traversînd treptat — și consacrînd-o în felul acesta — realitatea structurilor conștiinței. Structurile conștiinței sînt cele care „acoperă" Inconștientul în organizarea noastră psihică, făcînd imposibilă o interpretare simplă, elementară a lui, Inconștient care însă este un obiect complex pentru o adevărată știință a omului. Această știință nu recunoaște omul numai în cultura sa, adică într-o realitate care pînă la urmă rămîne instituită în afara omului, ci caută să-l surprindă în însăși realitatea corpului său și a „organismului său psihic", în înșeși limitele posibilităților sale și în ierarhia formelor lui de organizare și expresie.

Acesta este și sensul general al cărții de față asupra „conștiinței", carte care culminează cu ideea freudiană privind *subordonarea* naturală a Inconștientului structurilor ființei noastre conștiente prin refularea și „încadrarea" lui. Organizarea noastră psihică se manifestă, într-adevăr, într-o structură ierarhizată a ceea ce Freud numea „aparat psihic". În acest sens, concepția noastră privind ontogeneza și ontologia ființei conștiente, departe de a se opune doctrinei freudiene, îi asigură validitatea și îi oferă totodată o perspectivă complementară prin depășirea ideii că psihismul nostru, fiind stăpînit de Inconștient, și-ar pierde autonomia pe care și-o cîștigă numai prin refularea lui.

*
* *

După ce am afirmat că întoarcerea la structurile ființei noastre conștiente constituie în același timp o revenire la sursele Inconștientului, așa cum sînt ele înțelese de către Freud în prima sa teorie a refulării, adică în fundamentele doctrinei sale, găsim necesar, în continuare,

să ne precizăm propriile poziții sau opoziții privind trei mari teme aflate azi în discuție, teme care au ajuns în bună măsură în mediile științifice și filosofice prin intermediul unor nedorite vulgarizări.

În primul rînd, se pune problema întrepătrunderii conștientului *(Cs)* cu Inconștientul *(Ics)* în procesul de formare a „organismului nostru psihic". În al doilea rînd, interesează problema asimilării structurilor psihice la sistemele logico-lingvistice impersonale. În sfîrșit, în al treilea rînd, este importantă problema raporturilor arhitectonicii psihice cu organizarea cerebrală. *Prefața* noastră are ca scop să orienteze cît mai bine cititorul în textul cărții, în expunerea și explicitările ființei noastre conștiente, distingînd și luînd poziție față de *psihanaliză, structuralism* și *neurobiologie,* adică față de dezvoltările de bază ale celor trei mari probleme abia enunțate.

Structurile ființei noastre conștiente ca fundament al teoriei freudiene a Inconștientului. Inconștientul este Refulatul. Acesta este principiul specific freudian. Inconștientul nu mai e considerat în negativitatea sa (in-conștient), ci, dimpotrivă, în pozitivitatea organizării sale, în substantivitatea sa (Inconștient). Or, dacă acesta este postulatul fundamental al teoriei psihanalitice, atunci e clar că substantivitatea Inconștientului este un produs originar al constituirii ființei noastre conștiente. Fără dezvoltarea ființei noastre conștiente nu există nici Inconștient. Fără această constituire, omul ar rămîne un copil sau un nounăscut, ar fi o ființă „pur și simplu" inconștientă. Ea are loc atunci cînd dezvoltarea structurilor conștiente ne oferă un „vis-à-vis" al lor — cînd la suprafața oglinzii lumii dorința, care se lovește de aceasta, produce imaginea conștientă —, numai acum, după prima conștientizare a lumii, Inconștientul se constituie ca atare. Geneza Inconștientului înseamnă generarea sau filiația sa prin devenirea conștientă, înseamnă subordonarea sa „genealogică" unei paternități absolute, care, în mod natural, revine fără încetare nu numai ca o simplă fantasmă a Tatălui, ci și ca filiație originară a Inconștientului însuși, a „Sinelui", fiul proscris al primului raport al Subiectului cu Legea.

Procesul de constituire a Inconștientului este invers celui de constituire a conștientului, în sensul că, în timp ce există o „libertate" deplină în formarea fantasmelor, adică în organizarea dorințelor, care implică dialectica

plăcerii și a fricii, a vieții și a morții — și aici înțelegem faptul că această *inferioară* a vieții de relație, care nu ascultă decît de forțele pulsionale, determină în subiect o zonă de mare atracție, ce reprezintă entropia unui sistem neinstituit (nelegat, cum spune Freud) — conștientul se constituie după ordinea realității, adică în acord cu alții și cu lumea, în cadrul deschiderii sale neg-entropice către libertate. Din conflictul acestor două sisteme rezultă refularea. Doctrina freudiană a constituirii psihismului folosește un triplu punct de vedere — energetic, economic și topic — asupra *conflictului intern, asupra bipolarității, care reprezintă structura dinamică a ființei umane.* Sensul și finalitatea ființei și devenirii noastre conștiente se dovedesc astfel a fi o „eliberare" de determinismul inconștient, o mișcare de învingere a acestuia, adică a ceea ce se află în Subiect ca un corp străin, asimilîndu-l într-o parte a modelului lumii de care dispune Subiectul. Inconștientul rămîne însă ca umbra propriului corp al Subiectului, consubstanțial ființei sale; conștientul trebuie să funcționeze în raport cu el ca o cerință a ceea ce el trebuie să ajungă. Ființa și devenirea conștientă refulează Inconștientul, dar el nu încetează să se manifeste; numai că, pentru a fi satisfăcute, cerințele sale trebuie să apară sub altă formă. Pulsiunile Inconștientului, pentru a fi conduse de către conștient, trebuie, așadar, să sufere o mutație; ele trebuie să fie metamorfozate pentru a fi sublimate. Astfel formulată, teza lui Freud va fi completată în cartea noastră chiar în sensul dat de mai multe ori[2] de întemeietorul psihanalizei *privind importanța structurilor conștientului în însăși teoria Inconștientului*[3].

[2] În special în *Métapsychologie,* trad. fr., p. 182 și urm.

[3] Nerecunoașterea valorilor atribuite conștientului de către unii nu este egală cu respingerea de către denigratorii Inconștientului a valorilor acestuia. În ceea ce privește *Weltanschauung,* oamenii se împart în „partizani" ai rațiunii și ai ordinei și în adepți ai iraționalului și instinctului, în „apolinici" și „dionisiaci". Iar dacă se refuză Omului caracteristica de ființă ce trebuie să se supună Rațiunii sale, cu atît mai mult el poate să apară teoreticienilor Inconștientului absolut drept o ființă guvernată în mod inconștient de narcisismul omnipotenței Eului și al conștientului, și chiar ei înșiși pot fi suspectați că înțeleg să se elibereze de Rațiune pentru a recunoaște omnipotența Sinelui *(le Ça),* de care se simt în mod inconștient guvernați prin dorința inconștientă de a se apăra de un Eu-fetiș. Adevărul este că organizarea psihică luată ca obiect de cunoaștere științifică nu poate depinde de motivele sau de mobilurile concepției asupra Lumii a fiecărui om și că descripția sa fenomenologică, așa cum e ea realizată de către persoană, implică în mod necesar două modalități ale psihismului: de a fi un Subiect ce are un Inconștient. Nici idealismul transcendental al unui Eu suveran absolut, nici empirismul senzualist al unui polipier de imagini nu pot pretinde să se erijeze în statut epistemologic al organizării organismului psihic.

Structurarea arhitectonică a „organismului psihic" este incompatibilă cu teoria „structuralistă" a sistemelor impersonale. Fără nici o îndoială că aici trebuie considerat locul pe care-l ocupă Jacques Lacan în cadrul „structuralismului francez". Este de precizat că formalismul structural francez este opus punct cu punct structuralismului german, care se definește mai mult prin Krüger, Dilthey sau Brentano și Husserl decît prin Heidegger. Dezbaterile pe această temă[4], care au antrenat pe Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Althusser, R. Barthes etc. amintesc de cearta dintre Școala de la Graz și cea de la Berlin în cadrul *Gestaltpsychologiei.* Termenii și noțiunile de „structură" sau „structuralism" sînt considerate în două sensuri diferite: ori, ca o reacție la „psihologism", ele se referă la elementele interșanjabile ale unui sistem combinatoriu al cărui aranjament constituie o formă, ori, dimpotrivă, ca o reacție la atomismul asociaționist al sec. al XIX-lea, au în vedere sensul operațiilor și momentelor vieții psihice. În general, structuralismul oscilează între acești doi poli sau aceste două moduri de înțelegere. În ceea ce privește structuralismul francez, care derivă din neopozitivismul logic, el s-a constituit cu o cuteză intelectuală deosebită (s-a spus, chiar, cu un terorism intelectual), contestînd radical „valorile", care, după el, mistifică obiectivitatea pură a sistemelor închise, sisteme constituite din formele gîndirii, ale limbajului și ale instituționalizării sociale ce depășesc individul și interesele sale particulare.

Se înțelege că, într-o astfel de perspectivă, structuralismul a găsit în Inconștient un loc privilegiat pentru semnificanții săi.

Inconștientul, considerat ca o aglutinare de imagini, poate fi făcut să și vorbească. El poate fi sesizat în șiruri

[4] Asupra noțiunii de structură, vezi în *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales,* Paris, Ed. Mouton, 1962; articolul lui J. DESCHAMPS, în „La Pensée", oct. 1967; numerele speciale consacrate acesteia de „Esprit", nov. 1963, mai 1967, „Temps modernes", nov. 1962; vezi, de asemenea, p. 66, p. 86, dar mai ales pp. 120—125 ale cărții de față.

sincronice de semnificanți sau, mai exact, sensul apare în intervalele dintre aceștia, în combinațiile și permutările care vehiculează diverse raporturi de la semnificant la semnificant. Aici este meritul lui J. Lacan de a fi consemnat faptul că Inconștientul, în realitatea apariției sale, poate fi obiectul unei analize structural-lingvistice, conferind astfel psihanalizei freudiene sensul său deplin, dat fiind că această analiză se aplică la ceva ce vorbește fără să spună ceva, adică la un text confuz. *Simbolismul* Inconștientului constă, într-adevăr, în acest joc de-a v-ați ascunselea, care impune psihanalistului o tehnică prealabilă analoagă interpretării lingvistice, o *Sprachendeutung*, o regulă care îi prescrie să se strecoare în acest labirint fără să spere a întîlni vreodată Minotaurul altfel decît prin împreunarea între ele a cuvintelor, adică un mit rezultat prin această apropiere. Acest „proces" privește doar imaginile pulsiunilor, reprezentările lor, ori reprezentările acestor reprezentări, doar ele exprimîndu-se. Pentru a-l face să vorbească, Inconștientul trebuie sesizat în emergența sa, la nivelul preconștientului, căruia Freud i-a atribuit funcția verbală a Inconștientului, adică la nivelul la care semnificatul se pierde sistematic în labirintul semnificațiilor[5], acolo unde el este traversat de relația sa semnificativă cu semnificatul („de ceea ce aceasta vrea să spună"). Ajungem aici la artificiul simbolic al „procesului" semnificațiilor, care constituie forma de manifestare a Inconștientului și prin care Inconștientul ajunge dezinserat, desprins, dar în planul unei negativități absolute, al puterii avide și în gol a dorinței, care tocmai datorită esențialei sale negativități conduce procesele primare sau secundare (Inconștientul ca și Conștientul și *viceversa*) la o formalizare pur abstractă. Psihanalistul, „aderînd" la obiectul analizei sale, riscă să cadă în cursa Inconștientului: prins în vîrtejul lui, forțat să nu-i depășească nivelul, psihanalistul se află în pericolul de a se pierde în jocul semnificanților, al structurilor combinatorii ale limbajului, uitînd că acest limbaj vrea să spună ceva, că Subiectul se află în cadrul discursului. Cu alte cuvinte, psihanalistul riscă să se lipsească de sensul sau semnificația infralingvistică a Subiectului, care aduce în discurs legea propriei constituții[6].

Problema care se pune acum este dacă aceste jocuri silabice, metonimice sau aceste psitacisme nu se pot desprinde de sfera semnificatului, adică de intenționalitatea pulsiunilor, pe de-o parte, ori dacă ele nu au aceeași structură cu a limbajului, care, după cum se știe, aparține modalității noastre conștiente. În acest sens au fost formulate două mari critici formalismului semnificanților, prima de către psihanaliștii „ortodocși", a doua de către P. Ricoeur.

Dacă vom considera critica lui P. Ricoeur, vom constata că obiectivarea limbajului într-un sistem închis de semne (după modelul saussurian, așa cum a fost el explicitat de către Louis Hjelmsler, 1943) își află în mod natural limita în producerea (Humboldt și, recent, școala lui Chomsky) discursului, care înseamnă crearea de evenimente ce angajează Subiectul; Subiectul, adică Eul care se instituie ca persoană, Eul „îmbogățit", iar nu Eul căruia E. Pichon îi găsea un caracter difuz, nespecific. În acest fel, dacă interpretarea psihanalitico-lingvistică a Inconștientului este folosită ca un mijloc tehnic, ea riscă să mascheze însăși esența relației dintre semnificant și semnificat. În ceea ce ne privește, vom insista în această

[5] Teza lui J. LACAN privind Inconștientul „structurat ca un limbaj" a determinat cele mai viguroase reacții. P. RICOEUR, ca și alții, dealtfel, a evidențiat contradicția ei cu textele freudiene. La aceasta M. TORT a răspuns cu o oarecare pertinență, dar fără a rezolva contradicția, și anume că imaginea este inseparabilă de limbajul pe care ea îl vehiculează în vis. Firește că pe noi neînțelegerile din cadrul școlii psihanalitice nu ne interesează în mod direct, căci, în ultimă instanță, Inconștientul nu se poate manifesta decît prin și în limbaj, prin refracția sa în enunțul discursului, adică atunci cînd ajunge la suprafața conștiinței. Aceasta înseamnă a susține (ceea ce noi și facem) că *limbajul*, ca *formă a ființei noastre conștiente*, este medierea și articularea sistemelor conștient și inconștient, teză pe care LACAN, referindu-se la ideile cele mai profunde ale lui FREUD, a ilustrat-o perfect. De asemenea, înseamnă a susține (ceea ce noi iar facem) că forma verbală în care se manifestă fenomenele inconștiente lasă nerezolvată problema gîndirii și a limbajului inconștient, pe care RICOEUR (ca și POLITZER, dar în alt fel) o contestă. Nu se poate spune, scrie el, că inconștientul este structurat ca un limbaj decît subliniind în aceeași măsură cuvîntul „ca" și cuvîntul „limbaj"; tot el amintește că, pentru BENVENISTE, mecanismele freudiene sînt totodată intra- și supralingvistice.

[6] E curios să observăm că tocmai psihanaliștii care procedează astfel sînt cei ce susțin că totul este sens, tocmai ei care cad cel mai ușor pradă mirajului combinațiilor semnificanților sau ale semnelor, fără să aibă în vedere „un punct de referință" (o țintă), cum spune FREGE, adică fără să aibă în vedere sensul acestor combinații.

carte asupra funcției mediatoare a limbajului, care este locul unde Inconștientul devine conștient. Nu Inconștientul e structurat ca un limbaj, ci devenirea conștientă este limbaj, pentru că Subiectul îl vorbește, dar lăsînd în el însuși un rest, o opacitate ce nu apare decît metaforic în discurs.

Structuralismul, dezvoltînd dincolo de jocurile verbale ale Inconștientului modelele logistice, stereotipiile sale impersonale (negînd, așadar, persoana), a stîrnit vii reacții. În ciuda diversității punctelor lor de vedere, îi vom menționa aici împreună pe R. Ruyer, Henri Lefebvre și Mikel Dufrenne. Omul nu poate fi redus, spun aceștia, la o mecanică combinatorică a unui limbaj împrumutat, la o mașină care numai într-un al doilea timp e dotată cu puterea de a construi omul ca atare; aceasta înseamnă a nu ține seama de organizarea ca ființă vie a omului, după un model propriu lui. Or, acest model este arhitectonic, organizat interior; noi îi vom spune, simplu, organic. Structurile ființei noastre conștiente, pe care le vom descrie în relațiile lor constante cu Inconștientul, prezintă, într-adevăr, infrastructuri și suprastructuri. În această perspectivă, structura pe care o are în vedere „structuralismul" nu este decît un nivel, un moment al organizării ființei noastre. Obiectul științei omului nu este un obiect ca toate celelalte, ci este Subiectul integrat în corp, Subiectul „încarnat", Subiectul din corpul viu al omului, care trebuie să gîndească și să vorbească pentru a ieși din existența sa inconștientă, pentru a ieși în lume.

În forma sa radicală, structuralismul este o formalizare, o matematizare, o formă nouă de raționalism, care consideră ca procese fundamentale umane modele *specifice* sociologice, lingvistice sau psihanalitice. P. Ricoeur a deschis, și pe bună dreptate, în ultima parte a monumentalei sale opere, un adevărat proces împotriva devalorizării antropologice, care înfundă valorile (teleologia existenței umane) în straturile arheologice ale ființei umane; studiul nostru privind organizarea psihică presupune aceeași poziție. „Analiza structuralistă" a omului, reducerea sa la un lanț de cuvinte sau de lucruri compromit, într-adevăr, existența și esența umană. Această „crimă" nietzscheană nu e însă decît o crimă a unei imagini sau, cum spune J. Lacan, a unui fetiș ... M. Foucault, în pătrunzătorul și fascinantul său studiu de arheologie a cunoașterii omului și a progresului acesteia prin separarea de lucruri

sau de reprezentarea lor *(Les mots et les choses,* pp. 390—391), împărtășind credința unor oameni de știință și de cultură care găsesc că trebuie denunțat „umanismul uzat", socotește omul drept un obiect contingent și recent apărut în istoria științei și a filosofiei. El susține că psihanaliza și sociologia, reduse la bazele lor epistemologice, dizolvă omul pentru a se adapta „obiectului" lor. Dar dacă dispariția omului exclude, pentru M. Foucault, mutația dispozițiilor fundamentale ale cunoașterii, ne întrebăm dacă, în ciuda „sofiștilor timpurilor moderne", acest obiect nu susține mai puțin și Subiectul, adică „ființa pentru sine" care are o organizare proprie? Noi considerăm, avem în vedere tocmai acest Subiect și realitatea lui; vom încerca să-l surprindem în existența unei ființe conștiente care își depășește obiectivitatea, corporalitatea sistemelor închise, pentru a se deschide lumii și pentru a-și pronunța apoi discursul, adică pentru a fi în cunoaștere simultan obiect și subiect. Această cunoaștere formează obiectul științelor umane, după cum ea coincide cu construcția conștientă de sine a omului. Aici știința fără conștiință nu e decît o iluzie!

Organizarea creierului și articularea sistemelor conștientului și Inconștientului. Cititorii primei ediții a acestei cărți care tratează despre *conștiință* au fost poate mirați să constate că o bună parte a ei a fost rezervată unor probleme de neurobiologie. A existat într-adevăr o vreme cînd materia și memoria, spiritul și creierul erau separate de un abis metafizic, chiar și atunci cînd ele erau apropiate printr-un paralelism ce admitea, în principiu, întîlnirea lor ocazională. Dar mai buna cunoaștere a alcătuirii creierului ca sistem nervos al organizării vieții de relație, al integrării arhitectonice a planurilor care îl compun, mai buna cunoaștere a rolului creierului nu numai în reproducere, ci și în producere, în creație, nu numai în transmisia mecanică, ci și în crearea mediului în care se ridică și se dezvoltă construcțiile experienței și persoanei, mai buna cunoaștere a importanței *patterning*-ului funcțional propriu regimurilor somnului și stării de veghe, a relațiilor visului cu somnul, ne oferă o imagine a creierului care este departe de cea a localizărilor cerebrale, a părților creierului funcționînd ca sedii ale funcțiilor psihice, artificial izolate de psihofiziologia atomistă a sec. al XIX-lea. Această dinamizare structurală a organizării

cerebrale permite — cere chiar — ca ierarhia funcțiilor implicate în raporturile inconștientului cu conștientul să nu mai fie pusă în paralel cu organizarea cerebrală, ci să fie natural legată de aceasta. Merleau-Ponty, urmărit de problema „încarnării" experienței și a existenței mai mult decît Bergson, și-a apropiat reflexiile de concepția noastră privind organizarea psihică ce e înrădăcinată în organizarea creierului. O astfel de încorporare, pentru a nu se reduce la un materialism elementar, trebuie validată recurgîndu-se la principiul unui izomorfism complementar (după o vorbă a lui Ruyer) între activitatea organismului cerebral și structurile organice ale ființei noastre conștiente, care își reglează relațiile cu lumea exterioară și lumea interioară a imaginilor inconștientului. Ființa conștientă care este omul, ca ființă corporală — dar la un nivel diferit de cel al înrădăcinării inconștientului în sfera instinctelor și a mobilurilor corporale, a complexelor de dorințe, a plăcerii și neliniștei — nu poate fi considerată o transcendență pură sau o simplă juxtapunere a corpului său ori a centrului corpului său care este creierul. Firește că o astfel de ipoteză complică problema „conștiinței" și a *highest level* al activității nervoase superioare, dar ea este bine împlîntată în realitatea destructurărilor ființei noastre conștiente, care formează cîmpul psihopatologiei[7], și, drept urmare, în realitatea structurilor ființei noastre conștiente. Nu mai există în acest fel teama de o teorie anencefală a Inconștientului și nici de o mitologie cerebrală a conștientului. Este dealtfel superficial de a se pune numai problema raporturilor dintre creier și conștiință, neglijînd pe cea a articulării ființei noastre conștiente cu inconștientul. Dimpotrivă, problema acestei articulări trebuie pusă, dar punînd-o trebuie să ne ferim de „metapsihologie", care, oricît de strălucitoare ar fi prin exercițiile sale de stil sau prin performanțele ei de idei, nu poate conduce decît la aneantizarea obiectului său de cercetare, pînă la moartea omului, socotind că omul, complexitatea sa vie nu e decît un miraj. *Realitatea* omului nu constă nici în structuralismul molecular al creierului său (cum afirmă, negînd omul, un materialism perimat), nici în structuralismul abstract al limbajului său (cum afirmă, negînd omul, un nou nominalism), ci

[7] Cf., în această privință, ceea ce noi am scris în *Raportul la Congresul de la Madrid* (1966) despre faptul primordial al somnului și visului în psihopatologie.

în organizarea însăși a organismului uman, care leagă prin corpul și prin limbajul său ceea ce el a fost de ceea ce el este și de ceea ce el va fi.

*
* *

Reflecțiile de pînă aici vor fi, firește, reluate și aprofundate în cartea noastră. Ele se găsesc și în partea a V-a, parte adăugată la ediția de față, a II-a, a cărții. Intitulată „Devenirea conștientă", această parte pune problema relațiilor intersistemice conștient-inconștient pentru a arăta că Inconștientul* nu poate nici să apară, nici să existe înainte ca omul să ajungă la o anumită organizare conștientă și, totodată, pentru a arăta că relația ființei noastre inconștiente (întrucît ea reprezintă *pozitivitatea* dorinței) cu ființa noastră conștientă (întrucît ea *impune* dorinței negarea ei de către Lege) constituie ordinea organică a psihismului. Psihiatrul poate sesiza mai bine decît oricine altcineva această ordine, avînd ca obiect de studiu dezordinea, dezorganizarea organismului nostru psihic. Căci, dacă nebunia n-ar exista, și nici visul, ideologia antropologiei pur culturale sau sistemele de antiantropologie structuralistă și-ar putea imagina că omul ca ființă conștientă și organizată nu există; or, dimpotrivă, aceste sisteme teoretice sînt obligate să țină seama de faptele ce se evidențiază, de pildă, în cazul anormalității unui om care visează (delirantul sau nevrozatul) și care atestă o organizare, adică o realitate pluridimensională a ființei noastre conștiente.

H.E.

* În general, vom scrie cu majusculă cuvîntul „inconștient" (Inconștient) atunci cînd el este întrebuințat în sensul substantivului freudian *(N.A.)*.

Partea întîi

FIINȚA CONȘTIENTĂ

Capitolul I

PROBLEMA DEFINIRII CONȘTIINȚEI

A fi conștient înseamnă *a trăi* particularitatea experienței proprii, transpunînd-o în universalitatea *științei* ei. Cu alte cuvinte, conștiința trebuie descrisă ca o structură complexă, ca organizare a vieții de relație a subiectului cu alții și cu lumea.

Imanență și transcendență, date imediate și reflexie, acestea sînt antinomiile în cadrul cărora se constituie conștiința. Tocmai o astfel de întrepătrundere a trăirii cu judecata (Husserl) formează realitatea ființei noastre conștiente.

Definirea conștiinței ridică problema acestei realități și totodată pe cea a realității în general. Ea oscilează între două teze: cea care îi atribuie modalitatea existenței unui lucru și cea care o socotește un neant.

În lucrarea de față vom prefera să utilizăm expresia „a fi conștient" pentru a desemna „conștiința". Ea ni se pare mai potrivită pentru ambiguitatea esențială implicată în cuvîntul „conștiință". Într-adevăr, „ființa conștientă" poate fi înțeleasă ori ca o modalitate predicativă a subiectului existent (a fi conștient), ori ca o categorie substantivală a existentului definit obiectiv (o ființă conștientă). Ceea ce în limba germană se distinge prin două expresii: *Bewusstsein* (a fi conștient) și *bewusstes Wesen* (o ființă conștientă) este mai bine sesizat, în articularea sa, prin termenul „a fi conștient" decît prin substantivul „conștiință". Prin el este surprins mai precis faptul potrivit căruia „conștiința" nu este o simplă „funcție" a ființei noastre, ci însăși organizarea sa, însăși compunerea sa în același timp ca *obiect* și *subiect*. Căci ființa noastră conștientă, modalitatea proprie a ființei noastre aflate în lume nu poate fi alta decît aceea prin care ea nu se manifestă exclusiv nici ca subiect pur, nici ca un simplu obiect.

Ambiguitatea *constituției* sale (a fi închisă în propria-i organizare și deschisă către lume), a *statutului* său (a fi pentru sine și pentru altul) și a *problematicii* sale (a fi, a apărea și a deveni) o definește ca o ființă supusă unei *diaspora* infinite, o ființă care se instituie singură „punîndu-și problema ființei sale" (J.-P. Sartre). Acum se înțelege de ce adesea se preferă negarea conștiinței în locul definirii ei[1].

1. NEGAREA „CONȘTIINȚEI"

Un prim mod de a nega conștiința este de a o considera ca un fenomen pur subiectiv și care, în consecință, nu poate fi obiect al științei.

Un al doilea mod constă în a socoti un „epifenomen", un reflex întîmplător sau o abstracție care poate fi sustrasă vieții psihice pe cît poate fi adăugată țestoaselor electronice ale lui Grey Walter.

A treia formă de negare a conștiinței constă în reducerea ei la o proprietate sau la o funcție „simplă" („conștientizarea e un proces simplu și limitat" spune P. Chauchard), care a fost numită vigilență.

O a patra formă de negare a conștiinței are în vedere, dimpotrivă, extinderea ei pînă la pierderea în generalitatea vieții psihice prin exclusiva sa asimilare la *highest level* (gîndire reflexivă și creatoare) — fie că ar fi definită prin Eu și personalitate, fie că ar fi identificată cu *praxis*-ul și etica voinței (conștiința morală).

În sfîrșit, a cincea formă a negării conștiinței constă în a o pierde în rețeaua relațiilor existențiale (Heidegger, J,-P. Sartre) sau a structurilor impersonale (structuralism).

Toate aceste negații ale conștiinței nu țin seama de *însăși structurarea ființei noastre conștiente*, care constituie adevărata sa realitate. Ne vom strădui să o descoperim treptat în lucrarea noastră.

[1] LALANDE, în al său *Dictionaire*, citează propoziția lui Hamilton: „Conștiința nu poate fi definită...", propoziție preluată de mai mulți autori. Behavioriștii sînt cei mai intransigenți în această privință. H. THOMAE, într-o interesantă lucrare *(Nervenarzt*, 1962) privind problema conștiinței în psihologia modernă, semnalează faptul că termenul conștiință nu apare decît o dată în tablele de materii ale „Annual review of Psychologie" apărute după 1953, ca și în *Model of the mind* a lui G. BLUM (1961).

Se cuvine să cercetăm în primul rînd acele „aspecte", „fenomene", „modalități" ale vieții noastre psihice cărora toată lumea (chiar și cei care neagă conștiința) le recunoaște calitatea de a fi *conștiente*, în scopul stabilirii faptului că aceste „funcții", „calități", aceste „stări" sau aceste „date" nu au sens decît dacă sînt puse în legătură cu o arhitectonică a realității psihice ce implică conștiința în măsura în care aceasta exclude Inconștientul sau întrucît, cel puțin, se instituie împotriva lui.

2. REALITATEA CONȘTIINȚEI

Nimeni nu poate să vorbească despre conștiință — de sine și a altora — fără să se refere la *„simțire"*, la o *trăire*, la o *experiență* irecuzabilă a subiectului. Dar subiectivitatea nu este o proprietate simplă și absolută a conștiinței. Fără îndoială că aceasta din urmă angajează subiectul, însă ea este întotdeauna — așa cum se tot repetă de la Brentano încoace[2] — *conștiința a ceva*, adică strîns legată de legile *obiectivității*. Ideea că numai fenomenele „obiective" există și că numai ele pot fi obiecte ale științei se află la originea neîncrederii pe care o inspiră adesea noțiunea de „Subiect", care doar ar reflecta lumea obiectelor. Pentru a revizui statutul *obiectivității* și pentru a-l reda conștiinței, aceasta din urmă trebuie sesizată ca o realitate fenomenală, ca o realitate care nu este și nu poate fi pur subiectivă, căci realizînd convergența modalităților *esse* și *percipi* ea se oferă astfel cunoașterii oricui. Asupra acestui dublu demers, care constă într-un du-te-vino între pozițiile idealiste și cele realiste[3], se oprește *fenomeologia* husserliană, în scopul de a-l face unic în raport cu structura cea mai intimă a realității. Este adevărat că și *Gestaltpsychologia* a stabilit faptul că subiectul și obiectul se constituie împreună, articulîndu-se și conjungîndu-se în construcția „formelor" ce leagă subiectul de lume în și prin apariția *sensului* și care conferă, odată cu coerența, existența obiectelor. Nimeni însă mai bine ca Husserl nu a sesizat în articularea pozițiilor și intențiilor existentului emergența și „formarea" realității trăite ca

[2] P. LERSCH atribuie paternitatea acestei formule lui H. DRIESCH.

[3] Cf. Roman INGARDEN, *Husserl et pensée moderne*, 1959, pp. 190—214.

atare. De acum încolo faptul distingerii absolute a unui *subiect* scos din realitatea obiectivă de lumea *obiectelor* supuse „ipotezei constanței obiective" a fost pus mereu la îndoială. Conștiința nu poate fi separată de lumea obiectivă, ea este prinsă în această lume, așa cum și ea prinde lumea. Astfel, *nimic nu este mai străin atitudinii fenomenologice ca „subiectivitatea" radicală a conștiinței.* Conștiința are statutul său de obiectivitate. Această realitate bilaterală subiectiv-obiectivă, această ambiguitate esențială constituie însăși structura ontologică a fenomenelor conștiente: nici complet obiective, nici exclusiv subiective. Unei astfel de realități, concepute ca un ligament între obiectivitate și subiectivitate, îi corespunde conștiința.

În mișcarea lor, în apariția și dispariția, în articularea și implicațiile lor, fenomenele constitutive ale conștiinței se prezintă în esență ca „ansambluri intenționale sau semnificative", ca niște „configurații radicale" (Husserl); ele formează trăirile, în cadrul cărora apar ca *structuri* ale „conștiinței pure", iar trăirile, la rîndul lor, determină diversitatea acestora. Se vorbește, astfel, în mod curent de structura percepției, a persoanei, a memoriei, a comportamentului, a inteligenței etc. Un atare „model" conceptual al obiectului psihologiei se aplică formelor ființei noastre care sînt operațiile, sistemele intenționale, grupurile de *Gestaltqualitäten* ce compun organizarea noastră și cărora noi le recunoaștem caracterul de *a fi* conștiente sau inconștiente, după cum ele intră sau nu în experiența trăită și comunicabilă a subiectului deschis spre lume. Termenul de „structură" se aplică cel mai bine acestei realități a vieții psihice. Aici „structura" trebuie înțeleasă ca un mod de a fi care constituie organizarea dinamică a vieții psihice. Ea nu trebuie înțeleasă ca un model mecanic, nici chiar cibernetic[4]. Cînd se vorbește de structura psihică se au în vedere, așadar, forme de organizare, scheme dinamice considerate, după intuiția bergsoniană, ca un spațiu în durată, căci, după cum scria Merleau-Ponty (*Signes*, 1900), aceste „structuri sînt ca melodia, nimic altceva decît un anumit mod de a dura".

[4] Amintim primele studii ale lui R. RUYER (1932), studiile lui LATIL (1953), lucrarea mai recentă a lui RUYER (în „Rev. philo.", 1962), articolul lui E. DELAVENEY (*ibid.*) și o foarte interesantă lucrare a lui BUYTENDIJK și CHRISTIAN — *Nervenarzt*, 1963, pp. 97—105; *vezi* mai departe pp. 120—125.

Noțiunea de „structură", care se găsește explicitată mai ales la Kürger și Dilthey, dar și la W. James și Bergson, constituie, după lucrările Școlii de la Würzburg și ale Școlii din Graz, în special, un fel de *leitmotiv* al psihologiei contemporane[5]. Înțeleasă între ideea unei pure intenționalități constituante (Ehrenfeld, Meinong, Husserl) și cea a unei „forme" contexturate a percepției (Wertheimer), ea exprimă în esență o organizare internă și activă, o *organizare autohtonă*. Într-adevăr, așa ni se înfățișează fenomenele psihice, ca depinzînd de organizarea generală a ființei noastre, dar fiecare dintre ele ca avînd și o organizare fenomenală aparte. Vom reveni aproape la fiecare pagină a acestei lucrări asupra faptului că realitatea structurilor psihice aparține temporalității trăite și spațiului conținut prin actualitatea sa. Sens, spațiu și temporalitate trăită reprezintă dealtfel o aceeași funcție a ființei noastre, cea a intenționalității în relațiile ei cu experiența și construcția lumii. Cum structurile psihice ni se dezvăluie într-o ordine ierarhizată, care este cea a drumului libertății, se înțelege de ce unii autori (în ceea ce privește „structurile" sau „formele" — și după o alegere într-o oarecare măsură arbitrară a unuia sau altuia dintre acești termeni) întrebuințează „structura" sau „forma" *(Gestalt)* în sensuri care presupun o mai importantă sau mai puțin importantă determinare sau stabilitate a organizării[6]. După Merleau-Ponty, „noțiunea de structură care implică această organizare nu poate fi concepută și sesizată decît în înrădăcinarea sa corporală", în „starea sa de latență".

După aceste cîteva reflecții prealabile privind garanția validității *structurilor noastre psihice reale*, poate că am reușit să ne clarificăm unele lucruri. Fiecare structură psihică trebuie definită nu numai prin organizarea, ci și prin geneza, prin evoluția și finalitatea sa, adică prin *ceea ce a fost și ceea ce este*, orice structură psihică implicînd o ierarhie de niveluri ale ființei noastre care constituie ordinea temporalității ei și a implicațiilor sale in-

[5] cf. *Prefața*, asupra „structurii psihice" și „structuralismului"; *vezi*, de asemenea, p. 86.

[6] Astfel, A. HESNARD (în „Evol. Psych.", 1959, p. 353) o găsește mai mult structurantă decît structurată, iar D. LAGACHE (în „Evol. Psych.", 1960, p. 491) o socotește „mai puțin legată", respingînd ideea unei structuri a conștiinței. Dar ea este și trebuie să fie în același timp structurată și structurantă, legată în constituția sa și nelegată în activitatea sa.

terne. În această perspectivă, va trebui să ne întrebăm acum care sînt structurile pe care toată lumea le consideră ca intrînd în cadrul conștiinței, fie ca „invariante formale", fie ca „sinteze aleatoare".

3. MODALITĂȚILE FIINȚEI CONȘTIENTE

Vom face deci o primă apreciere (avînd valoarea unei analize logice a conceptului) a „intuițiilor" sau a „faptelor" pe care le presupune „atitudinea naturală sau naivă", cum spune Husserl.

A. DE LA BIOCONȘTIINȚĂ LA CONȘTIINȚA OMULUI

Există *calități* sau *funcții* atribuite ființelor vii ca necesare întrucît le este recunoscută o anumită formă sau un anumit grad de conștiință. Ființei noastre conștiente i se refuză „în mod natural" faptul de a fi socotită printre *ființele neanimate*. Conștiința apare, în consecință, ca fiind în primul rînd un fenomen *vital* (conștiința este coextensivă vieții, spunea Bergson).

Printre ființele vii, *vegetalele*, întrucît n-ar avea viață de relație, par să fie lipsite de conștiință. Iar dacă unii le-o acordă, totuși, o fac atribuindu-le o anumită *sensibilitate* corelativă crizei lor de creștere, continuității sau reproducerii lor, sensibilitate care rămîne totuși enigmatică pentru noi întrucît nu poate fi comunicată, asupra ei putînd doar să inferăm.

Animalele sînt dotate într-o măsură mai mare cu sensibilitate, mișcările lor exprimînd-o și fiindu-ne în acest fel comunicată. În măsura în care ele răspund stimulilor prin „reacții" prin care sînt capabile nu numai de a se mișca sub efectul tropismelor și instinctelor, ci și, prin comportamentul lor, de a distinge între obiect și dorință, de a depăși obstacolele și de a evita pericolele, adică în măsura în care, chiar la speciile inferioare, apare posibilitatea de autodeterminare, de alegere, de adaptare sau, cum se spune în etologia obiectivă, de motivație, conștiința nu poate să le fie refuzată, decît dacă comportamentul lor este socotit — ceea ce el nu este — „mașinal". Iată pentru ce „conștiința" automatelor sau a mașinilor care se autoconduc apare ca un scandal logic. Oricare ar

fi modelul *zooconștiinței* sau al *conștiinței neurobiologice*[7] a speciilor inferioare, se cere, deci, cel puțin sensibilitate, memorie și o organizare care să facă să apară

---

[7] Asupra acestei probleme, lucrările biologilor, psihologilor, etologilor sînt nenumărate.

Teza *continuității* zooconștiinței cu conștiința umană se bazează pe inteligența comportamentelor animale și pe indeterminarea proceselor bio-neurofiziologice, sau, invers, pe determinismul ori probabilismul cinergetic al comportamentelor și informațiilor care le guvernează pe acestea. Două lucrări importante, care susțin această teză în cele două sensuri, trebuie semnalate, și anume: lucrarea lui H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme*, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1958 și 1959, și lucrarea lui U. EBBECKE, *Physiologie des Bewusstsein in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung*, Stuttgart, Thieme, 1959. Pentru H. Piéron, conștiința ca activitate simbolică și comportament condiționat se întîlnește la animale sub o formă rudimentară și corelativă dezvoltării sistemului lor nervos. Această teză este ilustrată în lucrarea sa prin numeroase exemple, pornind de la fenomenul de anticipare adaptativă și ritmică a actiniei și pînă la inteligența primatelor, trecînd prin orientarea furnicilor, memoria moluștelor, procesele de recunoaștere și de orientare ale albinelor, autonomia crabilor etc., comportamente care arată că organizarea animală nu este radical diferită de organismul psihic uman, fără ca, totuși, să ne facă să „sărim" peste abisul care le separă (*cf.* discuția asupra acestui subiect în cap. I al părții a IV-a). Pentru Ebbecke, *phylum*-ul conștiinței umane se află în reprezentarea funcțională, la nivelul celor mai simple ființe vii, al unei structuri dinamice, al unui fond de organizare autonomă (el își ia exemplele din cadrul organismelor unicelulare, al celenteratelor și insectelor). El prezintă fiziologia neuronilor și a continuum-ului lor sistematic *(Associate, Konzentration, Aktivate)* după modelul organizării conștiinței, care n-ar prezenta decît un grad mai mare de complexitate.

Teza *discontinuității absolute* este susținută, după modelul cartezian, de cei mai mulți dintre autorii „spiritualiști", care consideră existența umană ca fiind supra- și chiar extra-animală. O variantă amendată a acestei teze găsim în cartea lui P. CHAUCHARD *(Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, pp. 118—131), în care limbajul este socotit o mutație survenită în procesul de creștere a complexității ființelor vii.

Noi am examinat această importantă problemă în studiul pe care l-am consacrat organizării psihoidale a animalelor (*Psychiatrie animale*, 1964, pp. 12—40). Cu această ocazie am stabilit că plasticitatea comportamentului exprimă „inteligența" animalelor după modelul unei ființe conștiente. J.B.S. HALDANE, referindu-se la C.G. CARUS (1866), spunea, la *Symposium Singer-Polignac*, că „orice ființă vie acumulează entropie negativă (ordine)". Or, dacă și pentru un savant care, credem noi, este opusul unui spiritualist, sistemul nervos apare ca o ordine ce se manifestă între organism și mediu, atunci înseamnă că toată lumea e de acord asupra faptului că organizarea psihoidală animală este asemănătoare, dacă nu identică, cu conștiința.

o anumită *nedeterminare*, o anumită neființă în existența lor. Căci dacă insecta nu se supune matematic „instinctului" său ori „preștiinței" sale, atunci comportamentul ei trebuie socotit că rămîne suspendat în *contingența* percepțiilor, a memoriei și a dispozițiilor individuale de moment, pe care noi o vom considera „conștientă". În această privință, etologia modernă „obiectivă" dotează „natural" multe dintre specii cu această structură mobilă care este conștiința la un prim nivel al său de indeterminare, adică la un prim nivel al individualizării sale, al primului *„imprinting"*.

Animalelor superioare, a căror viață de relație este organizată, ca și a noastră, de un sistem nervos central, le vom atribui „conștiință", le vom face „co-conștiente" conștiinței noastre în măsura în care ele se dovedesc singure ca fiind asemănătoare nouă, între ele și noi instituindu-se *comunicații* care, făcîndu-ne să ne înțelegem, ne adună și ne fac să ne asemănăm. Pe măsura acestei „identificări", vorbind despre ele ca și cum am putea să le vorbim direct (Buytendijk), le vom atribui o conștiință analoagă cu a noastră. Într-adevăr, în „învățare", în elaborarea schemelor lor perceptive sau mnezice, în „reflexele lor condiționate", în emoțiile, sentimentele și motivațiile lor putem proiecta propriile noastre stări de conștiință, adică rudimentele afective și cognitive ale vieții psihice. Pe scurt, animalelor superioare nu le lipsește decît cuvîntul!

Limbajul este în același timp condiția și manifestarea specifică a realității conștiinței noastre, acest lucru fiind adevărat atît pentru funcția sa de expresie, cît și pentru cea de tăinuire. Într-adevăr, în ce privește această din urmă funcție, dacă prin limbaj omul cunoaște un alt om și se cunoaște pe el însuși prin altul, o astfel de cunoaștere comportă totuși o necunoscută, un mister, care este ca umbra purtată de conștiință asupra ei însăși. Cu alte cuvinte, prin limbaj se instituie posibilitatea pentru conștiință de a se deschide într-o relație cu altul, dar și de a a se închide în ea însăși. Însă, dacă „ființa noastră vorbitoare" este în acest sens forma cea mai autentică a conștiinței, realitatea ca atare a conștiinței noastre apare, prin dialectica indeterminării expresiei, dincoace și anterioară formulării verbale.

Această primă privire asupra filogenezei conștiinței și incertitudinilor ei ne face să definim conștiința ca o or-

ganizare a subiectului care nu corespunde unui model subiectiv, ci ca fiind realitatea (pe care *Cogito*-ul nostru nu o pune la îndoială) constituției sale în „mediul obiectelor" științei sale, al obiectelor ce compun lumea sa internă și externă.

Odată stabilit faptul potrivit căruia conștiința este însăși realitatea organizării noastre psihice, că ea constituie *autonomia vieții noastre de relație*, trebuie să ne întrebăm acum care este caracterul specific al acestei organizări, pentru a nu risca să o înțelegem prea larg, adică și ca „viață" a tuturor ființelor vii și ca „întreaga viață psihică" a unui individ. În acest scop și pentru a ne forma o idee precisă despre ceea ce este esențial în structura ființei noastre conștiente va trebui să căutăm ce anume deosebește structurile conștiente de cele inconștiente.

B. ASPECTELE CARACTERISTICE ALE FIINȚEI CONȘTIENTE

Psihologii au încercat să cerceteze sau au respins de la început caracterul „conștient" vizînd în special unele fenomene psihice. Fără îndoială că toate operațiile, toate demersurile spiritului nostru pot fi sau sînt dotate cu un „coeficient de conștiință". Fie că mă plimb în grădină, fie că îmi închipui ce voi face mîine, că îmi amintesc un eveniment oarecare sau mă pregătesc pentru unul viitor, fie că fac un calcul sau că meditez ori îmi concentrez atenția asupra a ceva, fie că mă bucur de un lucru nou sau că sînt neliniștit, toate gîndurile mele, toate proiectele mele, *„Sorge"* și *„Vorsorge"* ale existenței mele, toate preocupările și toate acțiunile mele, toate sentimentele mele pot fi considerate ca relevînd sau ca fiind relevate în mod necesar conștiinței mele ca *o experiență recunoscută și reținută ca atare* prin propria-mi reflexie. În acest sens, am văzut și vom vedea și mai bine cînd vom vorbi despre Inconștient că mulți dintre psihologi au considerat identice conștiința și psihismul, conștiința și Eul, fără să înțeleagă faptul că însăși analiza acestui „conștient" implică Inconștientul, dat fiind că nici o reflexie a conștiinței asupra obiectului său nu este posibilă *fără rest*, fără relația cu zona inconștientă, din care ea însăși emerge, după cum vom vedea mai departe cînd va fi vorba de fiecare dintre ele. Deci, pentru a sesiza modali-

tățile proprii ființei conștiente trebuie ca ele să fie comparate cu ceea ce ființa noastră conștientă nu este în fiecare din aceste aspecte „fenomenale".

În cele mai caracteristice din aceste aspecte „fenomenale", ființa noastră conștientă se prezintă fie ca *făcîndu-le* experiența, *trăindu-le*, fie ca *adaptîndu-se la realitate*, ca avînd puterea unei *reflexii* creatoare sau manifestîndu-se cu un *sistem personal*, fie ca fiind *liberă de a se determina* prin cunoașterea propriilor sale scopuri. Afectivitatea, experiența realului, reflexia, personalitatea și voința sînt cele cinci atribute către care converg sau care implică semnificațiile pe care le vizează analiza ființei noastre conștiente, așa cum se manifestă ea în cadrul „conștientizării" Eului și a lumii.

Conștiința și viața afectivă (sensibilitate, afecte)

În măsura în care se manifestă prin diverse modalități ale sensibilității și ale afectivității, ființa noastră conștientă este subiectul unei *experiențe sensibile*, dar această experiență sensibilă conștientă emerge din Inconștient și nu se constituie niciodată numai ca sensibilă. Plăcerea și durerea sînt trăite ca o „simțire" complexă, în care se combină nuanțele afectelor fundamentale întotdeauna corelate cu tendințele apetitive și conative (dorințe, tendințe, trebuințe). Sentimentele, stările dispoziționale și trăirile care se diversifică continuu apar întotdeauna ca „expresii" emoționale ale unor niveluri subiacente, ale nivelului „endotimic" de pildă, care, după Klages, Palagyi, P. Lersch etc., constituie „date de trăire" prin excelență, nivel vital necesar oricărei *Erlebnis*. Plăcerile sau suferințele emerg dintr-un fond opac, se nasc din tendințe inconștiente. Ele au deci o dimensiune a profunzimii și un caracter de spontaneitate oarbă prin însuși faptul înrădăcinării lor în corporalitate.

Tocmai această profunzime implicită a afectelor este cea pe care a pus-o în evidență Freud. Sentimentele nu sînt niciodată simple, ci *complexe*, adică ambivalente, pentru că ele sînt întotdeauna, în parte cel puțin, inconștiente. Dar chiar inconștiente fiind, sentimentele fac parte din experiența trăită, iar dacă intră în aceasta, polarizînd-o, o și figurează indirect și simbolic. Orice experiență trăită este pulsională și în acest fel ea scapă într-o

oarecare măsură determinării. Cu alte cuvinte, afectele care o animă nu figurează totul și nici complet.

Așadar, încă de la o primă examinare a ceea ce este trăit ca fenomen afectiv descoperim că el este stratificat și articulat, presupunînd o organizare a ființei noastre conștiente de care depinde experiența afectivă. Altfel spus, departe de a defini conștiința, afectul o presupune ca pe o condiție a experienței, a „datelor de simț", a intenționalității sale. Atingem aici un punct nevralgic al conștiinței, un punct în care fenomenul se dezvăluie în toată complexitatea sa structurală . . .

Această modalitate *de a fi afectată* este o modalitate fundamentală a conștiinței, cea a unei structuri pathice (Weiszäcker), a *experienței sensibile* ce face ca atare parte din ființa noastră conștientă; nici o altă modalitate a conștiinței nu se poate constitui fără a fi efectiv trăită, adică dotată cu calitatea de *a simți* sau de *a resimți*. Condillac înțelesese bine acest lucru cînd făcea conștiința să se nască din mirosul unui trandafir. Și, într-adevăr, toate criticile la adresa „senzorialismului" și empirismului, dacă ele sînt drepte, obiectînd apelul la un atom psihologic, se lovesc de această calitate fundamentală, necesară oricărei „stări de conștiință", de a fi o afectare a ființei noastre sensibile. În acest sens, Husserl face să țîșnească din structura eidetică a conștiinței o *Sinngebung*, a cărei trăire este imanentă și absolută (o trăire afectivă nu apare prin încercări, *Ideen* I, § 43). Toate analizele gîndirii reflexive, care adaugă acestui fenomen radical atmosfera sa de idealitate, nu suprimă nimic, nu pot suprima nimic din *datele de simț*. A fi conștient înseamnă, într-adevăr, a avea senzații (prin afectarea corpului sau, cum s-a spus, prin atingerea „clapelor" sale), înseamnă a primi senzații, a ni le aminti sau imagina, dar întotdeuna a fi în mod real „afectat". A fi conștient înseamnă *a simți* — ceea ce presupune nu o stare de conștiință, ci o *structură* a conștiinței prin intermediul căreia apare experiența ca *trăită*, cu armonicile și implicațiile sale în registrul sensibilului.

Conștiința și experiența realului

Adaptîndu-se la realitate, ființa noastră conștientă manifestă o capacitate operațională complexă, care instituie categoriile realului trăit în experiența sensibilă. „Func-

țiile" *memoriei, percepției* și *comunicării verbale* sînt considerate în general ca fiind actele constitutive ale realității, acte fundamentale întrucît prin fiecare din ele se poate defini activitatea esențială a conștiinței. Ele exprimă acel atribut al ființei noastre conștiente care este capacitatea sa de a *pune realul*, adică funcția sa „thetică" sau „noetică" de cunoaștere.

Vom vedea că fiecare dintre aceste „funcții" implică o infrastructură psihică inconștientă și o structurare a actualității trăite, aceasta din urmă nereducîndu-se niciodată la gîndirea conștientă, întrucît ea exclude sau implică „ceva" din afara ei.

a) *Memoria și conștiința.* Evident că *memoria* este legată de temporalitate (cu „proprietățile" și „funcțiile" particulare pe care ea le presupune și le implică și care au fost numite: fixare, engramare, retenție, stocare și cronologie a amintirilor, evocare, recunoaștere etc.). Ea constă în dispunerea în ordinea timpului, în facerea prezentă *(présentifier)* sau reprezentarea trecutului ori a viitorului necesare desfășurării experienței actuale. Memoria este o operație esențial *selectivă*, care alege din amintire ceea ce *trebuie* să intre în actualitatea cîmpului tematic. E vorba deci de o structură a conștiinței care se caracterizează prin multitudinea planurilor și a perspectivelor, a „punctelor de vedere" pe care ea le poate institui asupra timpului și a utilizărilor pe care poate să le aducă pentru adaptarea la tematica momentului, la etapa sau partea vieții actual trăite. Cu alte cuvinte, memoria apare ca un act de conștiință care implică și explicitează Inconștientul.

Memoria își are infrastructura în uitare și Inconștient, dar ea presupune totodată, prin activitatea sa, o dualitate a automatismului reproducerilor *(memorie motrice)* și efortului cu care desprinde din uitare sau din cadrul deprinderilor *amintirea pură*. Aceste două „memorii", intuitiv opuse de Bergson, vizează cele două dimensiuni fundamentale ale vieții noastre psihice, și anume: actualitatea trăirii, în care caz memoria participă cu ceea ce ea mobilizează din trecut, și sistemul personalității, în cadrul căruia memoria preia și continuă istoria Eului. În cadrul acestor două modalități, care nu de puține ori sînt confundate, memoria apare fie ca un „conținut" inconștient potențial pentru selecția de moment a trăirii, fie ca un „conținut" ce a fost refulat de forțele Eului pentru a se asigura progresul acestuia.

b) *Percepție și conștiință.* Structura stratificată și conflictuală pe care o implică orice fenomen de conștiință și care presupune inconștientul o regăsim și în *percepție*, mai ales aici. Este suficient să sesizez ceea ce se prezintă ca „lucruri" în *realitatea experienței mele* pentru a se pune problema ființei mele și a apariției ei, a obiectivului, a realului și imaginarului. Toate analizele cu care ne-au familiarizat filosofii percepției (materia și actul la Aristotel, opoziția în montajele psihofiziologice ale „factorilor" intuitivi, senzoriali, noetici în analizele lui Bergson, ale *Gestaltpsychologiei* sau ale lui Husserl) ne conduc la ambiguitatea unei structuri care reflectă articularea corpului cu spiritul, a lumii naturale cu lumea subiectivă, a experienței empirice cu idealitatea înțelegerii[8]. A percepe înseamnă, după cum s-a spus de nenumărate ori, a descrie acele mișcări existențiale privind obiectul care sînt: a alege, a ne interesa, a proiecta, a admite, a aștepta, a dori, a sesiza, a numi, a judeca, a contempla. Cu condiția ca toate acestea să se refere la „datele" simțurilor noastre.

Dar cum a percepe constituie un act care „împachetează" percepția externă, fără a putea vreodată să o fixeze sau să o limiteze, imaginile ori reprezentările reflexe, anticipațiile sau substitutele senzațiilor noastre pot fi și ele „obiecte de percepție". Dacă percepția este o „excepție" *(Das Erfassen ist ein Herausfassen*, spune Husserl), adică percepția unui obiect extern, aceasta înseamnă că ea cuprinde trăirea corpului nostru aflat într-o experiență subiectivă, a reprezentării și a intuiției, ce *formează* în fiecare moment o configurație a simțului în care percepția obiectelor externe este doar un caz particular și aproape teoretic: cîmpul percepției este întotdeauna simultan intern și extern.

Problematica percepției, pe care dealtfel nici o percepție anume nu o poate rezolva vreodată complet (ambiguitatea, proiecția afectivă, contextul intențional al cîmpului perceptiv, interferența realului cu imaginarul etc.), ne trimite în mod necesar la o infrastructură inconștientă, întrucît ceea ce este obiect „dat" sau „vizat" nu poate fi sesizat decît trecînd printr-o zonă *(„hylé")* de amintiri, de tendințe și imagini, care sînt *Vorgestalten* (K. Conrad)

[8] De această ambiguitate se lovește de pildă teoria informației (Attneave, Make, Klemmer și Freik etc.) atunci cînd se încearcă aplicarea ei la percepție, ireductibilă la probabilități de caz.

sau „*readiness*“ a ceea ce Bruner ori Postman numesc „*ipoteza*“ formelor percepute.

Percepția nu este nici exclusiv externă, nici exclusiv conștientă, ea este ordinea de distribuție a coeficienților de realitate și identitate ai obiectelor care compun trăirea; ea nu este, deci, un fenomen simplu, chiar dacă implică sesizarea lucrului „în carnea sa“ *(leibhaft)*, cum spunea Husserl. „Coerența“ sa ca efect sau ca rezultantă a „dezvoltării“ și motivației sale implică, după cum a arătat admirabil Merleau-Ponty, în același timp o structură intențională globală (cea a unei tematici a apariției, în care obiectele nu sînt decît figuri), o diferențiere „thetică“ a valorilor realității și a nivelurilor existenței (spațiu obiectiv, corp, reprezentare subiectivă) și o orientare prin care coordonatele spațiului și timpului obiectiv încadrează sau distribuie cîmpul percepției. Actul perceptiv se constituie astfel într-un cîmp fenomenal, într-o structură care ne trimite la structura matriceală a conștiinței (ca structură prealabilă a întregii experiențe actuale), adică, într-un cuvînt, la o arhitectonică a trăirii.

În cursul „reducției“ sale, Husserl a avut grijă să arate *(Ideen,* I, § 36—44) că „perceptul“ considerat ca „pură“ conștiință (abstracție făcînd de corp și de organele sale) este ceva în el însuși neesențial *(wesenloses)*. Calitățile prime, „datele“ senzației manifestă o funcție figurativă care se exprimă prin schițe, încercări, în timp ce modul de a apărea ca „trăire“ nu se realizează astfel, trăirea nefiind niciodată complet percepută. Trăirea este deci absolutul experienței, fie că ea e percepută sau nu.

Așadar, conștința mai curînd învăluie percepția decît o reduce. Se poate spune însă, de asemenea, că fenomenologia percepției face să apară un fel de infrastructură, o încarnare profundă a conștiinței. Ne aflăm aici — la acest nivel de simțire — în structura conștiinței care constituie atmosfera experienței corpului ei, unde se nasc legăturile conștiinței — ne aflăm într-un fel de *Urempfindung*[9].

Percepția ne trimite la unul din atributele fundamentale ale conștiinței, care constă în *a-și conferi* trăirea, în *a se sesiza*, în *a se prezenta* sieși în statutul obiectivității sale. Iar dacă structura conștiinței nu coincide cu percepția externă, aceasta din urmă intră, dimpotrivă, ca un model privilegiat în însăși constituția conștiinței, așa cum am văzut că se includ afectul sau memoria.

c) *Limbaj și conștiință.* Aceeași este situația în cazul limbajului. Toată lumea știe (toți psihologii au remarcat — iar noi repetăm) că a fi conștient înseamnă a cunoaște experiența proprie și că experiența, așa cum este ea „știută“ de către subiect, este discursivă. W. James („Arch. suisses de Psycho“, 1906) scria în această privință: „Cuvîntul conștiință se referă la susceptibilitatea pe care o au părțile experienței de a fi puse în relație și cunoscute“. Într-adevăr, verbalizarea fenomenelor care se desfășoară în conștiință constituie propria *modalitate de a fi spunîndu-se* a conștiinței, este propriul său limbaj. Psihologia comprehensivă, cea a lui *homo sapiens*, ne învață că ființa noastră conștientă este capabilă să-și sesizeze propria cunoaștere în categoriile comunicării verbale. Astfel este, într-adevăr, structura dialogantă a cuvîntului, prin care se sesizează toate fenomenele ce intră în structurarea conștiinței. Cum sublinia Janet, a fi conștient înseamnă a-ți putea povesti experiența, limbajul fiind deci o calitate structurală a conștiinței, o calitate prin care aceasta accede la umanitate. Cuvîntul este aici locul unei mediații care pune experiența la dispoziția subiectului (*cf.* mai departe în special p. 136 și pp. 389—396).

În ceea ce privește relațiile profunde dintre ființa noastră conștientă și cea vorbitoare, dintre conștiință și limbaj, ne vom referi la acestea două ca la extremitățile unei structuri bilaterale: limbajul ca *experiență* (obiect sau conținut actual al conștiinței) și ca *modalitate de existență* a Eului.

A pătrunde într-un sistem lingvistic, a înțelege și a vorbi o limbă echivalează, într-un anumit sens, cu faptul de a dispune de un aparat simbolic ca de un instrument de stăpînire a realului. În acest sens, toate operațiile de adaptare la realitate trec în mod necesar prin puterea de verbalizare a conștiinței. A numi obiectele, a exprima dorințele, a formula gîndirea, a comunica cu alții etc. sînt tot atîtea modalități ale limbajului care se desfășoară prin acte verbale ce corelează și reglează prezența și absența mea și ale altuia într-o situație dată, fără a înceta însă de a fi un act al meu. Eu nu spun niciodată nimic care să nu mi se dezvăluie întîi mie, care să nu aibă loc în mine (uneori împotriva voinței mele, alteori dintr-o voin-

[9] A se consulta aici, alături de celebra operă a lui MERLEAU-PONTY — *La phénoménologie de la perception*, în special lucrarea aceluiași autor — *Signes* (1960), partea privind corpul și percepția, pp. 205—224.

ță a mea sau numai sub controlul meu) și care să nu fie o peripeție a evenimentelor. Limbajul *ne aparține* în măsura în care îl utilizăm. „Lucrurile sînt spuse și gîndite de un Cuvînt sau de un Gînd pe care nu noi le stăpînim, ci ele ne stăpînesc pe noi" (Merleau-Ponty, *Signes*, p. 27). Limbajul face parte din *pathos*-ul conștiinței, adică din partea sa „dată". El este în esență *limbaj interior* — așa cum au arătat cele mai pătrunzătoare studii asupra afaziei — adică germinație și înmulțire automată. El nu este posibil decît în măsura în care eu pot „să visez acțiunea", cum spunea Jackson, cînd las să-mi apară singure cuvintele și frazele care, pentru mine, sînt reflexe, dar sînt și anticipații ale lucrurilor. Acest „material" spiritual semnificant, acest „al doilea sistem de semnalizare" în același timp moștenire culturală (comunicare sau subordonare colectivă) și invenție ori creație stilistică personală, *este-aici-în-noi* litera propriilor spuneri în același timp ductilă și rebelă, formînd semiobiectivitatea, atmosfera sensului, „mediul" în care se elaborează, se formulează, se exprimă, se descifrează propriile noastre gînduri. Oricare ar fi relațiile dintre cuvinte și imagini sau reprezentări, conștiința este în permanență solicitată, prinsă în această lume de semnificanți, pe scurt, prin ea conștiința trăiește; tot astfel prin percepția externă, „a percepe" obiectele neînsemnînd altceva decît o descifrare logo-noematică cu care operează simțurile noastre. Ființa noastră conștientă, implicînd ființa vorbitoare[10], este, așadar, acea modalitate de a fi care leagă prin cuvînt subiectul de lume, acea modalitate prin care subiectul se oferă sau se prezintă propriei sale lumi. Limbajul este posibilitatea de „a fixa lumea la sine" (Lersch), numai prin el putînd subiectul să înțeleagă lumea, să o sesizeze, să oprească fluxul continuu non-verbal al experienței sale „animale". Astfel, cuvîntul dinăuntrul conștiinței noastre este un discurs, o oratorie și nu o simplă transmisie de semne. Cu alte cuvinte, structura conștiinței nu sè poate forma decît în și prin dialectica realității constituante a limbajului. Limbajul nu este, în această privință, o suprastructură întîmplătoare, nici o structură anonimă a conștiinței, ci structura conștiinței

[10] Sau cel puțin ființa noastră aflată în comunicare, căci aceasta poate folosi și alte forme „empatice" decît limbajul (modificări afective sau motorii), cum se observă, de exemplu, la surdo-muți, a căror conștiință — dealtfel aproape întotdeauna enigmatică — poate fi bine structurată.

în dezbatere cu ea însăși. Adică, limbajul (mai mult descifrare decît expresie), constituindu-se, implică faptul că ceea ce el spune, pune în umbră ceea ce el nu spune, ceea ce nu ajunge sau nu poate să ajungă la lumina conștiinței (care înseamnă elucidare discursivă și iluminare a sensului prin explicații și reflexii ce rezolvă enunțul inițial neclar). Structura limbajului, constituind structura conștiinței, implică în același timp faptul că Inconștientul se manifestă în lacune și subînțelesuri ale discursului care, în consecință, nu e niciodată în întregime conștient.

Dar — și în felul acesta ne apropiem de structura reflexivă a conștiinței, la care se adaugă, odată constituit, limbajul — fără îndoială că limbajul nu poate fi decît ceea ce spune *subiectul*, acest „subiect" al experienței pe care noi îl întîlnim aici ca o „primă persoană". Asumîndu-și funcția de a vorbi — chiar înainte de a putea spune „eu" — subiectul se ridică înaintea lumii și, identificînd-o, o înfruntă și își apare sieși. Omul nu rămîne însă în acest prim stadiu al emergenței sale subiective, căci un *altul* ajunge să existe în el, adus înăuntrul său prin limbaj. După Hegel, tema acestei alterități constitutive a identității a devenit un fel de *leitmotiv*. Ea a fost dezvoltată în toate felurile de către Karl Marx, Freud, M. Heidegger și de toți fenomenologii existențialiști și psihanaliști (J.-P. Sartre, Lacan, Hesnard, Merleau-Ponty etc.), care au dat o strălucire deosebită acestor jocuri în oglindă ale *conștiinței de sine* implicate în relația verbală a subiectului cu lumea și în special a subiectului cu altul. Acest *nexus* verbal al identificării se explicitează prin declinarea și conjugarea relațiilor gramaticale, prin articularea logică a discursului cu formele sintactice, care sînt sintezele conștiinței, zona noetic-noematică a logosului (Husserl).

Este suficient pentru moment să notăm că ființa noastră conștientă, ca subiect al lumii sale și al discursului pe care ea îl produce, legîndu-l de altul, este astfel divizată de mișcarea generatoare a modului său de „a-și vorbi" sieși și altora, de a vorbi despre ea și despre alții, încît ia față de sine o distanță implicată în pozițiile („tezele") pe care, vorbind, și le atribuie sau și le asumă.

Astfel, limbajul formează în el însuși, cuprins în legăturile intersubiective care îl vehiculează, un spațiu eterogen care este spațiul trăit și articulat verbal cu cîmpul conștiinței, dar care este și *logosul* Eului ca persoană ce

se construiește spunîndu-se. În și prin această dublă funcție a sa, care îl încorporează în experiența trăită și în formarea Eului, *limbajul intră în conștiință făcînd din Inconștient o dimensiune a propriului său discurs.*

Suprastructurile cîmpului operațional al conștiinței

A fi conștient înseamnă în primul rînd a simți, a putea percepe și vorbi, ceea ce constituie un fel de „soclu funcțional" al conștiinței. Dînd aici *structurii* sensul unei *infrastructuri,* ea apare pentru conștiință ca fiind corespunzătoare constituției sale formale, care este implicată în toate configurațiile ființei noastre conștiente. Or, urmărind să sesizăm însăși ființa noastră conștientă sau, mai curînd, devenirea noastră conștientă, va trebui să avem în vedere acum acele suprastructuri facultative ale ei, modalități care dețin în cel mai înalt grad potențialitățile funcționale ale infrastructurilor formale. Pentru că sînt „cele mai conștiente", aceste suprastructuri sînt considerate uneori, datorită transcendenței lor reflexive și noționale, ca aparținînd exclusiv conștiinței umane. Ele nu trebuie însă separate de soclul pe care se sprijină.

În acest sens, e nevoie să examinăm aspectele dinamice ale *atenției* și *reflexiei.*

a) *Atenție și conștiință.* Atenția este acea forță sau acel efort prin care Maine de Biran, W. James, Bergson, Janet etc. au definit dinamismul și energia psihică. Atenția, interesul, concentrarea, orientarea intențională, motivația etc., toți acești termeni exprimă tensiunea către scopul dorit, propus sau prescris, ce constituie „nucleul intențional", „focarul" unei „stări de conștiință", *stream of consciousness,* cum spunea W. James. Aceasta nu este însă o „stare" propriu-zisă și nici un simplu curent sau flux de conștiință, căci timpul actual al experienței, după cum vom vedea, nu este nici un „dat" pasiv, care ne-ar veni din lumea obiectelor sau care ar reflecta-o pur și simplu, nici un flux continuu și intern, nici o simplă cantitate de energie. Am avut ocazia să studiem noțiunea de tensiune psihologică[11] așa cum apare ea în psihologia lui

[11] Henri EY, *Force et faiblesse des concepts génétiques et énergétiques de la psychopathologie de Pierre Janet,* în „Bull. de psychol", 1960, XIV, pp. 50—55.

Janet, arătînd că acestui concept energetic, ca și altora, trebuie să i se substituie noțiunea de structură. Într-adevăr, atenția nu se constituie decît într-un cîmp tematic, implicînd o ierarhie de niveluri. Succesiunea cîmpurilor tematice este discontinuă, ceea ce le leagă în desfășurarea unei experiențe sau alta fiind subordonat *sensului* acesteia, adică semnificațiilor actuale care provin din lume, din relațiile cu altul sau din interesele proprii. „Gradele" atenției, considerate în perspectiva fenomenelor ființei noastre conștiente, nu sînt simple „quanta" ale aceleiași funcții, ci ierarhia formelor care, de la automatism la actul liber și creator, se organizează după categoriile de existență ale experienței în curs de desfășurare. Ceea ce numim grade de atenție sau vigilență sînt așadar formele cele mai evoluate ale capacității conștiinței noastre de a analiza în „idei clare și distincte" conținuturile sale. Aceasta înseamnă a spune că atenția nu este o funcție simplă, care doar ar limpezi sau ar trezi conștiința pentru a o aduce la cel mai înalt grad de *claritate,* ci că ea este mai curînd rezultanta unei alcătuiri funcționale (sau a unei „structuri dinamice") care ne conduce la *luciditate,* adică la o putere de diferențiere optimă, orientînd infrastructurile din care „funcția" respectivă emerge.

b) *Conștiința reflexivă.* Atenția are ca extremă putere a sa reflexia, adică manifestarea prin care gîndirea se repliază pentru a multiplica actele pe care ea le orientează. Asupra acestei treceri de la spontan la reflexiv ne vom opri acum; cu alte cuvinte, vom reflecta asupra reflexiei însăși. *Reflexia,* adică conjugarea pronominală (mă privesc, mă simt, mă decid etc.) a relației unui „conținut" al conștiinței cu subiectul conștient este o calitate autohtonă a conștiinței, pe care am întîlnit-o dealtfel cînd am vorbit despre cazurile în care, de pildă, „eu simt" înseamna „eu mă simt", „eu percep" — „eu mă percep", amintirea înseamna „eu îmi amintesc", atenția — „eu mă concentrez", iar limbajul — „eu îmi spun". E vorba de o deschidere a conștiinței, de o sciziparitate a ființei noastre conștiente, care introduce o dedublare, un interval sau un spațiu în „re-prezentarea" sa. Dar această structură reflectantă a conștiinței este, față de gîndirea reflexivă, nu numai radical diferită (ea implicînd-o pe aceasta), ci și de un alt nivel structural. Am descris deja, pînă aici, prin mijloace psihologice obișnuite, aceste activități spectaculare sau speculare ale ființei noas-

tre conștiente care vizează subiectul atunci cînd el emerge din inconștient (de exemplu, la sugar sau în cazul trezirii din somn) pentru „a deveni conștient", deschizîndu-se prin memorie, percepție, atenție, limbaj sistemului de relații fundamentale ale prezenței sale în lume, și am sesizat conștiința ca modalitatea fundamentală a experienței, ca o reflexie asupra ei însăși și contopită cu datele sale eidetice și intuitive.

Vom aborda acum o regiune a vieții psihice care depășește *ființa noastră conștientă în actualitatea trăirii sale*, și anume *ființa noastră conștientă în actul inteligenței sale*. Dacă susținem că un om poate fi „conștient" fără a fi în aceeași măsură „inteligent", că un om poate prezenta „grade diferite de conștiință" care nu implică în mod necesar operații cognitive sau noetice discursive, aceasta înseamnă că un om care reflectează, raționează, calculează etc. elaborează conținuturi de conștiință *adăugînd* ființei sale conștiente exerciții discursive, logice sau logistice ce îi definesc *Rațiunea*. Formele superioare ale ființei noastre conștiente (cîmpul operațional al gîndirii, sistemul personalității, conștiința morală) sînt într-un anumit sens cel mai înalt conștiente. Nu vom face însă eroarea atîtor filosofi sau psihiatri de a defini conștiința prin *highest level*, întrucît contingența suprastructurilor sale intelectuale și morale indică faptul că ele sînt mai puțin constitutive pentru conștiință, cît, dimpotrivă, depind de constituția acesteia. Întîlnim așadar aici o diferență de structură și de nivel între două modalități de a fi conștient. Vom considera deci — rezervîndu-ne dreptul și locul de a reveni asupra acestei diferențe dintre *conștiința constituită* și *conștiința constituantă* — *infrastructura* conștiinței corespunzătoare *suprastructurilor* sale.

La acest nivel ne aflăm, așadar, în cadrul *cîmpului operațional al gîndirii*. El este o dimensiune a conștiinței reflexive, dat fiind că orice gîndire discursivă constituie o activitate de elaborare, de construcție care presupune diferențierea conținuturilor conștiinței[12]. Se dezvoltă și se explicitează astfel sensul *(Bewusstheiten)* care orientează tematica *(topic)* acțiunii actuale sau a preocupării gîndirii reflexive. Această activitate tratează „conținuturile" gîndirii ca într-o acrobație sau prestidigitație a obiectelor lumii: le împarte, le deplasează, le răstoarnă, le face să apară sau să dispară în infinitatea perspectivelor temporo-spațiale, constituind schemele dinamice, performanțele inteligenței.

Conștiința nu se poate defini prin ideea pe care ea o conține, ci mai curînd prin încadrarea pe care ea i-o dă. Ea nu pare să fie reductibilă la vectorul intenționalității decît atunci cînd ajunge la discursivitatea temei sale operaționale. Întrucît însă dinamica acestor performanțe mascheză infrastructura lor, trebuie ca dispozitivul conștiinței *(Bewusstsein)* să permită dezvoltarea și elaborarea vectorilor săi de semnificație *(Bewusstheiten)*. Cu alte cuvinte, dacă, renunțînd la o perspectivă care nu consideră conștiința decît ca un flux de trăire intențional (o succesiune de conținuturi semnificative asemănătoare între ele ca manifestare), ne propunem cercetarea articulării structurii formale a ființei noastre conștiente cu intenționalitatea sa, va trebui să spunem că structura formală *reglează prezentarea* trăirii și că acest lucru constituie condiția necesară, dar nu și suficientă, a dezvoltării sale discursive. Operațiile de înaltă tensiune ale conștiinței nu ne apar de aici ca formînd esența conștiinței, ci numai (dacă se poate spune așa) nivelul său superior. Neputînd rezolva problema prin situarea pe același plan a activităților conștiinței, a dispozitivului său formal și a conținuturilor sale, trebuie să căutăm să stabilim ierarhia structurilor ei, adică ordinea lor de subordonare. Iar dacă, în constituția momentelor reale ale trăirii, va trebui să presupunem, odată cu Husserl (*Ideen*, ed. franc., pp. 335—341), conținuturile noematico-logice ale judecății, se înțelege de la sine că toate operațiile gîndirii discursive (schematism intelectual și logistic, raționament, demersuri inductive și deductive etc.), toată această mișcare a spiritului acționînd asupra lui însuși în reflexie creatoare formează mai curînd *conștiința care se constituie* decît *conștiința constituită*.

Conștiință și personalitate

A atribui cuiva identitate înseamnă a afirma că acel om are o conștiință de sine; o astfel de calitate apare întotdeauna în cadrul procesului de comunicare intersubiec-

[12] Activitatea gîndirii din vise, asupra căreia s-a scris atît după Hervey de Saint-Denis, mai curînd pregătește sau prelungește gîndirea propriu-zisă decît o înlocuiește. Ea introduce în mod automat scheme care dealtfel sînt totdeauna *implicate* ca punct de plecare și orientare pentru gîndirea din somn.

tivă, proces care stă la originea comunicării sau implică comunicarea intrasubiectivă. Vom numi „personalitate" individul care încetează de a mai fi doar atît — un individ în general — pentru a se defini ca „persoană", ființa sa și ceea ce ea ajunge să asimileze psihologic conjugîndu-se în modurile caracteristice ale proprietății de sine. Această fizionomie a omului presupune o ierarhie de forme și de structuri între ea și corp, între acea persoană și persoana altora. Unele teorii ale personalității tind să simplifice această realitate, solidificînd într-un ansamblu monolitic ceea ce în viața psihică individuală comportă multitudine și compoziție. O astfel de simplificare face ca originalitatea ființei noastre conștiente să devină sinonimă cu conștiința după ce ea e identificată cu Eul. Aici găsim rațiunea pentru care atîți psihologi, psihiatri sau psihanaliști întrebuințează termenii de Eu și de conștiință ca sinonimi. În fapt însă, Eul nu este simplu, ci compus; el nu fundează ființa noastră conștientă, el este o rezultantă structurală și istorică a ei. În ceea ce privește personalitatea, pentru ca ea să fie „plasată la locul său" în cadrul ființei noastre conștiente, nu trebuie situată la bază, ci în vîrful acesteia, întrucît și devenirea și circuitul său de reverberație se realizează pe structura fundamentală a conștiinței.

Fără îndoială că orice experiență presupune un subiect care să fie centrul tuturor relațiilor cu obiectele (obiectele care populează geografia existenței sale sau obiectele „umane" ale coexistenței sale). Dar acest subiect, această subiectivitate *(Selbstlichkeit)* abia diferențiată în cazul folosirii pronumelui „eu" nu se instituie ca persoană (Eu) decît *dezvoltîndu-se,* temporalitatea sa ajungînd să coincidă cu transcendența sa[13]: Eul nu se constituie decît diferențiindu-se de corpul său și „proiectîndu-se" într-o existență istorică.

Personalitatea nu poate fi redusă, așadar, la proprietățile corpului, caracterologia trebuind să fie aici o personologie. Datul „biofiziologic" constituțional este numai o bază la care se raportează fără încetare construcția Eului, dar cu care ea nu se confundă.

Personalitatea este o istorie, adică ea se construiește ca o biografie care înseriază în evenimente modalitățile de

[13] La p. 232 vom pune problema sensului transcendenței Eului. După noi, transcendența Eului constă în posibilitatea distingerii lui de actualitatea trăirii.

a fi ale Eului. Această istoricitate a Eului implică natura însăși a Eului într-o geneză reciprocă (Pradines), făcînd adică Eul să-și determine singur evenimentele care îl construiesc.

Sistemul persoanei se dezvoltă, așadar, ca o creație a *propriei sale lumi,* iar Eul este autorul *propriului său personaj* totodată împrumutat și opus altuia.

Or, dacă a fi conștient de sine înseamnă a funda propria persoană și dacă ființa noastră conștientă apare aici ca fiind însăși „proprietatea" persoanei (o proprietate care nu înseamnă numai o anume dispoziție, ci și un drept de a dispune, temă pe care o vom dezvolta în partea a treia a lucrării), conștiința în ansamblul său nu poate fi redusă la acest mod de a fi conștient, la acest ideal al ei, și cu atît mai puțin la structura sa bazală. Căci noțiunea unui Eu proprietar al lui însuși implică faptul că persoana sa are de-a face cu experiențe ce constituie un capital istoric propriu. Astfel, Personalitatea și Eul reprezintă transcendența conștiinței de *a fi cineva* relativ la faptul de *a avea conștiința a ceva.* Eul este forma supremă a ființei noastre conștiente, dar „numai" forma supremă și, într-un fel, „secundară" a dezvoltării sale, prin care se marchează în același timp contingența și libertatea ei.

Conștiința morală

Conștiința morală coincide cu „conștiința psihologică" numai în punctul sau la nivelul cel mai înalt de organizare a Eului. Într-adevăr, operațiile discursive, structurile și nivelurile personalității depășesc sau implică rațiunea (teoretică și practică). Acest Eu care se instituie ca ființă rațională nu poate fi cunoscut decît „în situație" sau în lumea sa, adică în problematica existenței sale, care înseamnă deschidere către altul într-o lume de valori. „Antropologia" contemporană — fie că derivă din fenomenologie, din sociopsihologia culturală ori din psihanaliză — a stabilit dimensiunea „politică" și „morală", realitatea „axiologică" a structurii ființei umane. Heidegger a făcut din deschiderea conștiinței către lumea valorilor însăși realitatea conștiinței, unul din sensurile cuvîntului conștiință — *Bewusstsein* — reflectîndu-se asupra celuilalt sens al său — cel al conștiinței morale *(Gewisse).* În ceea ce privește filosofia sartreană, foarte in-

teresant de urmărit sînt demersurile sale etice. În *La transcendance de l'Ego* (1936), Sartre funda morala și politica pe o obiectivitate absolută a conștiinței, așa cum apare ea pentru altul. De unde doctrina angajării. Conștiința este obsedată de această libertate de acțiune, căci dacă, după cum spune J.-P. Sartre, noi sîntem condamnați la libertate, această libertate apasă asupra conștiinței omului ca propria-i modalitate de a fi problematică.

La rîndul său, Ricoeur consideră *(Philosophie de la volonté)* că conștiința se constituie în conștiință morală atunci cînd ea reflectează asupra valorilor sale și le apreciază în consecință. Tezele inerenței responsabilității și deschiderii către lumea valorilor vin în întîmpinarea fenomenologiei *voinței.*

Se poate găsi un „stil" comun al tuturor studiilor contemporane (Lavelle, E. Mounier, Gabriel Marcel etc.) în legătură cu grija lor de a face să se evidențieze transcendența valorilor morale în structura conștiinței, în ambiguitatea alegerilor și ezitărilor sale.

Conștiința morală nu poate fi radical separată de „conștiința psihologică", căci departe de a fi un principiu al unei autodeterminări absolute, așa cum considera Kant, „moralitatea" este ascunsă în această „mare de reflexii" care este conștiința. A fi „pe deplin" conștient înseamnă a fi într-o stare de alertă, dar nu în sensul „reflexului de investigare" al lui Pavlov, ci în cel al stării de mirare și de problematizare, temă reluată continuu de către Heidegger.

Putem spune despre acest „mod-de-a-fi-în-lumea" valorilor, care este forma „cea mai umană" a conștiinței (cea care favorizează proiectele și împlinirile din *praxis*), ceea ce am spus despre Eu, anume că forma conștiinței etice este însăși conștiința, dar conștiința ajunsă la un grad maxim de diferențiere a sa, la un mod de a-și nega însăși structura și de a se defini prin acest nivel înalt, dacă nu excepțional sau ideal.

Printr-un astfel de aspect, al „ființei-celei-mai-conștiente", se evidențiază bine faptul că el aparține însăși conștiinței înțeleasă ca problematică a ființei noastre, adică faptul că structura conștiinței implică în mod necesar o constituție conflictuală și ambiguă, cea de a fi o ființă pentru sine care se manifestă printr-o luptă internă (Maurice Blondel).

Așadar, modalitățile gîndirii, existenței sau constituției Eului ne trimit la „conștiință", adică la o realitate structurală de care fiecare din acestea depinde, iar nu la o juxtapunere de funcții a căror sumă ar putea totaliza sau ar putea exclude în mod arbitrar realitatea conștiinței. Vom vedea, de asemenea, că *ființa noastră conștientă* se prezintă ca o *devenire conștientă,* ca o ierarhie structurală; ea nu poate fi definită prin reducerea la instanțele sale formale și nici la cîmpul său operațional și de mișcare, nu poate fi condamnată la automatismul infrastructurilor sale, necesare totuși pentru asigurarea mișcării libere a suprastructurilor facultative.

4. DEFINIȚIA CONȘTIINȚEI

Toate aceste modalități ale ființei noastre conștiente, toate aceste „operații", „funcții", „structuri" ni se impun ca fenomene „conștiente". Se poate spune că *memoria, atenția, reflexia, cunoașterea, inteligența, sensibilitatea, percepția, Eul, conștiința morală, conștiința de sine* sînt în întregime sau în parte modalități conștiente ale vieții noastre psihice. Cu alte cuvinte, ne putem mulțumi să spunem că „a fi conștient" este un atribut distribuit unor aspecte ale activității psihice sau tuturor acestora. În acest sens, s-a susținut că conștiința se identifică cu gîndirea în general sau numai cu o calitate ce se poate adăuga ori nu tuturor fenomenelor psihice, ceea ce înseamnă, spunem noi, că se refuză *conștiinței* o structură proprie.

Ne putem mulțumi totuși cu această psihologie funcțională, care desface viața psihică în părți și conștiința în mecanismele parțiale ale memoriei, percepției, în scheme intelectuale sau verbale etc., ca și cum conștiința ar fi o colecție de fenomene eterogene, sau cu o fenomenologie a spiritului, care descrie în general nu numai fluxul intențional, aparițiile, dezvoltările și complexitatea „trăirilor", ci și toate modurile-de-a-fi-în-lume, legăturile interne ale eului cu alteritatea sa, interacțiunile Eului cu un alt Eu, problematica istorică și etică a omului, conștiința fiind absorbită astfel în generalitatea *Dasein*-ului, a *Rațiunii* și a *praxis*-ului? Noi înțelegem că meritul și legitimitatea primului din aceste puncte de vedere se bazează pe posibilitatea unei analize operaționale și că al doilea punct de vedere se poate prevala de faptul că este un mod de a

sesiza global sensul existenței, dar nici una dintre ele nu presupune din principiu ideea unei *organizări* proprii a vieții noastre psihice, primul punct de vedere fiind indiferent față de articularea părților la care el ne conduce (conștiința este o totalitate abstractă), iar al doilea opunîndu-se oricărei înrădăcinări a conștiinței în corp (conștiința nu este un fenomen natural).

Sîntem constrînși, așadar, la un idealism care nu are ca obiect al unei veritabile fenomenologii decît esențele sau semnificațiile, ca și cum noi am fi spirite pure? Sîntem condamnați la un realism empirist, care are în vedere doar un mozaic de funcții independente sau dependente numai de experiența înscrisă în creierul care le „asociază"?

Renunțînd la aceste două poziții sau substituindu-le cu o alta (în măsura în care reușim să o validăm în lucrarea de față), vom putea aborda problema definirii conștiinței pornind de la modalitățile ființei noastre conștiente care asigură totodată *unitatea* și *eterogenitatea* fenomenelor de conștiință. Va trebui să căutăm, deci, o definiție generală a ființei noastre conștiente și o definiție particulară a structurilor fundamentale care o compun.

E vorba de a ști dacă se poate reduce ființa noastră conștientă la o anume structură de bază și dacă e posibil să se articuleze între ele modalitățile ființei noastre conștiente. Cu alte cuvinte, trebuie să pornim de la un punct de vedere care de obicei scapă sau care este sistematic negat de cei mai mulți dintre autori și de cele mai multe dintre școli, cel al unei ipoteze asupra *organizării ființei psihice*.

Ființa conștientă în general

Vom încerca, deci, să sesizăm structura dinamică a ființei noastre conștiente folosindu-ne de cele cîteva aproximații și de definițiile pe care le-am dat pînă acum.

Ființa conștientă implică o organizare autohtonă. Există modalități de apariție a fenomenelor de conștiință care ne permit să ajungem la o idee și la un conținut empiric ce definesc ființa noastră conștientă. Fenomenele conștiente nu apar ca atare decît dacă ele constituie un „Mediu" care interpune între viața vegetativă a organismului și lumea cu care acesta se află în relație o organizare specifică: acest mediu îl constituie relația „mediului" vieții psihice cu

„Mediul" intramundan, relația unui centru cu un orizont al existenței și care trimite fără încetare de la unul la celălalt. Acest Mediu nu se află nici înăuntru nici în afară, ci în mișcarea (dinamism, intenționalitate, voință etc.) care înfășoară obiectivitatea lumii în reprezentarea subiectului. O astfel de autonomie constituie însăși conștiința în propria-i mișcare (Bergson, Weiszäker, Merleau-Ponty).

Ființa conștientă se obiectivează și se reflectă într-un model al lumii. Nu vom confunda această autonomie cu interioritatea subiectivă; căci conștiința nu se constituie ca produs al *Ego*-ului, ci, dimpotrivă, *Ego*-ul presupune constituția conștiinței. Altfel spus, conștiința se constituie ea însăși ca obiect; și în acest sens se poate spune (odată cu Husserl, Sartre etc.) că conștiința este în lume întrucît este lumea, și în special lumea altora, care intră în alcătuirea sa. În consecință, conștiința este posibilitatea pentru subiect de a se constitui el însuși în obeict pentru sine și pentru altul. Construcția unui *Model* al lumii este nu numai misiunea sa, ci însăși ființarea sa. Această obiectivare esențială a conștiinței prin care ea se prezintă sieși ca obiect (cunoaștere) și prin care ea se repliază (reflexie) o divizează interior.

Ființa conștientă dispune de ea însăși în ordinea temporalității sale. Această „sciziune" are loc nu în spațiu, ci privește *temporalitatea* însăși a ființei noastre conștiente (Heidegger), căci rînduiala unei părți a sinelui printr-o altă parte a lui este în esență facultatea de subordonare în durată a unei părți altei părți, facultatea de a se sesiza fie în actualitatea experienței care se organizează după ordinea simultaneității (sincronie), fie într-un proiect conform cu istoria sa (diacronie). Legea constituției temporale a ființei noastre conștiente este, într-adevăr, *ordinea* pe care ea o impune, acordînd idealul în care ea se personalizează cu mișcările corpului și ale lumii sale.

Ființa conștientă este structurată ca o reverberație a Eului la experiența sa. Ființa noastră conștientă apare nu ca fiind identică cu Eul, ci ca o ființă care cere Eului său să realizeze *transcenderea* trăirii sale[14]. Aceasta înseamnă

[14] Vom examina mai departe (pp. 232—233) teza lui Sartre asupra transcendenței *Ego*-ului, teză în care el opune conștiinței (pentru noi, cîmpul experienței) „impersonale" și „spontane" Eul, care o transcende, rămînîndu-i într-un fel străină. Pentru noi, transcendența *Ego*-ului este autoconstrucția sa, adică modul său de a fi mai întîi legat, apoi dezlegat de experiența sa, și de a putea să se reflecteze singur.

a defini ființa noastră conștientă ca o ființă organizată pentru a avea o experiență în fiecare moment al istoriei sale și pentru *a fi* persoana care se construiește prin această istorie. Dacă trăirea, ca *proprietate a Eului*, intră în conștiință (în *Eigenheitsphäre*, care constituie nucleul său), aceasta înseamnă că numai devenind conștientă de ea însăși, conștiința devine stăpînă pe experiența sa, prin obiectivarea în *propriul Eu*.

La sfîrșitul celor stabilite pînă aici (mediu autohton, construcție a unui model de reflexie a lumii în subiect, ordine temporală a constituției sale, crearea propriei persoane) putem defini ființa noastră conștientă ca fiind posibilitatea oricărui individ de a-și încorpora un model al lumii în care sînt dispuse propriile experiențe și de care el dispune ca persoană. Putem concentra într-o singură formulă complexitatea structurală a conștiinței, spunînd că *a fi conștient înseamnă a dispune de un model personal al lumii*. Punînd accentul pe faptul de *a dispune* de acest *model personal*, înțelegem să definim ființa noastră conștientă ca o modalitate de a fi ale cărei structuri se ordonează în raport cu Subiectul pe care ele îl constituie, dar și care le constituie. Nu luăm în seamă aici nici teza subiectivității psihologice, nici pe cea a structuralismului „fără persoană".

Cele două modalități ale ființei conștiente

Faptul că ființa noastră conștientă dispune de un model al lumii trebuie înțeles ca un mod de a dispune de timp. La baza acestuia se află o dimensiune esențială a structurii ființei noastre, și anume *memoria*. Memoria nu este, evident, o conservare mecanică de amintiri, ci *posibilitatea de a dispune* după dorință de timp, pentru a-l focaliza în actualitatea *prezentului* și pentru a-l polariza în *proiectul* existenței. Așa se face că structura mnezică sau temporală a vieții noastre psihice coincide cu însăși structura ființei noastre conștiente. E vorba aici de o structură „bilaterală" sau „articulată", care, deci, nu corespunde unui model simplu sau linear, ci unui ciclu funcțional *(Gestaltkreis)*, ale cărui hemicicluri se condiționează reciproc. Conștiința, prin organizarea structurii sale temporale, este pentru subiect tocmai articularea acestor două modalități de a dispune de experiențe și de urmările lor.

Ființa noastră conștientă este alcătuită în această dublă coordonată, temporalitatea ființei noastre conștiente, memoria sa și această dublă constituție a sa fiind același lucru.

Acestui dublu aspect al constituției conștiinței ca organizare a proprietății sale îi corespund două niveluri fundamentale ale ființei noastre conștiente: *conștiința ca actualizare a experienței trăite și conștiința ca sistem al persoanei*.

Se comite frecvent greșeala de a se confunda aceste două structuri ale ființei noastre conștiente. Dintr-o astfel de confuzie se iese definind conștiința fie prin structura sa de bază, fie (și aceasta se întîmplă mai frecvent) prin nivelul său cel mai înalt, fie (și mai des încă) în raport cu eterogenitatea sa, cu scopul de a o nega.

Trebuie să înțelegem că ființa noastră conștientă este în același timp reală și complexă și că tocmai această complexitate constituie organizarea vieții psihice, care cuprinde Inconștientul, dar și două modalități de a fi conștient: *conștiința trăirii* și *conștiința de sine*, acestea înțelese însă nu ca părți distincte ale ființei noastre conștiente, ci ca două sisteme articulate ce asigură, prin complementaritatea lor, obiectivarea, pe care subiectul o introduce în propria ființă pentru a o cunoaște și a o dirija către scopurile sale.

Structurarea ființei conștiente

Anticipînd punctul de vedere susținut de noi asupra structurii dinamice a ființei noastre conștiente, putem arăta cu titlu de ipoteză[15] sau ca un corolar al cercetării de pînă aici a problemei cum ni se înfățișează cele două modalități ale ființei noastre conștiente și cum se articulează ele.

a) *Actualizarea experienței trăite ca structură bazală a conștiinței*. Conștiința apare în centrul vieții noastre psihice ca un *cîmp* care dispune de structuri proprii de organizare a experienței (Gurwitsch). „Trăirea" trece în mod necesar prin acest cîmp de prezență. *„Das Bewusstsein*

[15] Care nu este *aprioric*ă decît în prezentare, în expunere, căci ceea ce enunțăm aici, la începutul lucrării, este de fapt concluzia.

ist dass augenblicklicher Ganze ... Das Ganze der momentanen Seelenleben nennen wir das Bewusstsein ...", scrie K. Jaspers, atribuind intenționalității „conștiinței a ceva" o structură efemeră, a unui moment. Conștiința nu-și poate realiza trăirea fără a și-o „face prezentă", prezență pe care ea o constituie ca un interval, ca un „spațiu" al timpului între ceea ce a fost și ceea ce va fi. *Conștiința introduce spațiul reprezentării în actualizarea timpului său trăit*[16].

Această „trăire" se referă la corporalitatea experienței, la datele sensibile (fie că ele țin de percepție sau de imaginație) și determină structura conștiinței să exercite o funcție legislatoare sau thetică (instituie categoria realului), o funcție care atribuie valorile de subiectiv și de obiectiv celor ce se prezintă în cîmpul său. Structura conștiinței apare aici ca o legislație (noematică) a trăirii (noetice), care implică însăși organizarea sau constituția sa. Organizarea cîmpului trăirii actuale presupune așadar o structură formală, un invariant formal (A. Gurwitsch), care poate constitui obiectul fenomenologiei conștiinței de tip husserlian.

b) *Transactualitatea ființei conștiente ca structură a Eului.* Structurii actualității cîmpului conștiinței îi corespunde structura potențialității și a implicației ființei noastre conștiente, structura Eului constituit în persoană prin autoconstrucția propriului sistem de valori și în dezvoltarea sa istorică. Ea emerge din cîmpul experienței ca o diferențiere a subiectului său, acesta din urmă trecînd de la o subiectivitate confuză la cea a unui Eu. Eul apare aici ca fiind forma reflexivă a conștiinței despre Sine în conștiința despre altul. Cum conștiința bazală are o structură în *cîmp* (cîmpină), Eul coboară în trecut sau vizează viitorul după o *traiectorie* (axiologică) continuă, care leagă existența de la începutul la sfîrșitul ei într-un destin

[16] Temporalitatea ca structură internă a conștiinței, despre care noi vom vorbi continuu în această carte, se distinge ca experiență, cronognozie sau percepție a timpului. În *Psychologie du temps* (P.U.F., 1957), Paul FRAISSE arată care este complexul de senzații, idei și judecăți ce formează totalitatea timpului psihologic. El are însă grijă (pp. 150—196) să detașeze structura temporală a experienței, actualizarea și proiectul său ca „orizont temporal", care coincide cu cîmpul de actualitate avut în vedere de către noi. Coincidența aceasta nu este totuși perfectă, întrucît actualitatea trăirii nu e sinonimă cu prezentul acesteia, ci numai cu prezentarea ei.

propriu. Ceea ce se va putea spune, așadar, despre această transcendență a ființei conștiente de sine va trebui să fie enunțat în stilul analizelor existențiale sau ale *Dasein*-ului heideggerian.

c) *Relațiile cîmpului conștiinței cu Eul.* Nu putem separa mai mult decît au făcut-o Husserl și Heidegger *cîmpul conștiinței de traiectoria personalității,* imanența de transcendență, modalitatea actualizării de cea a implicației. Dimpotrivă, trebuie să ne punem problema articulării acestor două forme ale ființei noastre conștiente. Vom avea ocazia să revenim în mai multe rînduri asupra faptului că *a avea* conștiința a ceva, adică a încorpora experiența, constituie substratul funcțional al *ființei* conștiente de sine. În această dialectică a *ființei* noastre cu *posesiunea* ei, cu ceea ce intră în proprietatea ei, au loc relații de reciprocitate, dar și de subordonare, ale „conștiinței" propriu-zise (adică organizarea în cîmpul de actualitate a experienței trăite) cu Eul (adică autoconstrucția personalității în cadrul conștiinței despre Sine). În acest sens, Eul este „superior conștiinței", este transcendental în raport cu conștiința, nu atît pentru faptul că o dirijează, cît pentru că el reprezintă însuși sistemul valorilor de integrare a întregii experiențe trecute.

În cadrul reflexiei, al libertății de spirit, această dublă structură a ființei noastre conștiente nu apare ca atare, infrastructurile cîmpului conștiinței nedezvăluindu-se. Dar ceea ce nu apare în faptul integrării ființei noastre conștiente și al relațiilor sale cu inconștientul, această perspectivă ascunsă atît filosofilor, cît și simțului comun, se dezvăluie prin patologia mentală, care ne indică ordinea construcției ființei noastre conștiente, adică mai întîi articularea cîmpului *experienței actual trăite* cu configurația istorică a *construcției Eului,* apoi relația acestora cu *Inconștientul.* Acesta va fi dealtfel și planul lucrării noastre.

Dar înainte de a întreprinde analizele noastre, vom trece în revistă ceea ce spun filosofii în această privință. Căci dacă psihiatrul are ceva de spus despre *inversul* ființei noastre conștiente, filosofii, psihologii sau antropologii existențialiști au spus multe lucruri, de o mare profunzime, despre modul ei *firesc* de manifestare.

Capitolul II

FILOSOFIA ŞI PROBLEMA CONŞTIINŢEI

Nu vom expune aici modul în care a evoluat noţiunea de „conştiinţă" de-a lungul secolelor şi nici modul în care ea a fost interpretată de diferitele şcoli, întrucît problema conştiinţei, ca problemă a raportului dintre existenţă şi cunoaştere, aparţine filosofiei. Vom încerca să sesizăm doar structura conştiinţei, considerînd în special ambiguitatea, bilateralitatea şi pluritatea constituţiei sale. Putem spune în acest sens că structura experienţei actuale, cîmpul conştiinţei constituie trăirea experienţei la limita unui conflict între *ceea ce* ni se prezintă şi ceea ce *eu (je)* sesizez, adică o apariţie pozitivă care implică o negaţie, cea a momentelor de timp care exclud actualitatea trăirii. Putem spune, de asemenea, că *Eul (le Moi)* apare ca o construcţie de Sine, prin negaţiile succesive ale alterităţilor, într-o istorie a persoanei. În ceea ce priveşte structura temporală a cîmpului conştiinţei, vom vedea că W. James şi Bergson au pus-o pe primul plan al analizelor lor, în timp ce Heidegger a dezvoltat în special trecerea Eului în lume, Husserl situîndu-se în punctul de articulare al acestor două dialectici ale constituirii fiinţei noastre conştiente.

Vom expune numai aceste patru aspecte fundamentale ale filosofiei conştiinţei, lăsînd la o parte „filosofiile naturii" şi psihologiile „mecaniciste", căci ele sînt în esenţă negaţii ale conştiinţei, mărginindu-se la observaţii unilaterale asupra unei calităţi epifenomenale a „conştientului", şi nu ţin seama de structura dinamică de implicaţie a acestuia. Este în special cazul psihologiilor atomiste sau asociaţioniste, moştenitoare sau uzurpatoare ale *cartezianismului*, ale *empirismului senzorial* şi ale dezvoltărilor

behavioriste (Watson), *reflexologice* (Behterev, Pavlov) sau *gestaltiste* (cel puţin în sensul lui Watson, Wertheimer, Köhler, Kafka). Fără îndoială că atunci cînd „behaviorismul" devine „molar" (Kantor, Tolman) şi cînd *Gestaltpsychologia* revine la primele sale idei (Krüger, Meinong) această mişcare „empirio-senzorială" se apropie de psihologia structurală, dar ea se confundă acum, mai mult sau mai puţin, cu fundamentele fenomenologiei, pornind de la psihologia intenţională a lui Brentano sau de la teoria formei a Şcolii de la Graz (*cf.* Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, pp. 56—65). Putem deci lăsa în afara expunerii noastre aceste curente ale gîndirii filosofice sau psihologice contemporane, recunoscînd însă interesul pe care ele îl comportă.

Originea studiilor filosofice contemporane asupra conştiinţei şi, în special, a direcţiei lor fenomenologice se află la Hegel. Prin *Fenomenologia spiritului* Hegel a prescris dialecticii configuraţiilor conştiinţei umane o idealitate absolută (cea în care are loc unificarea spiritului cu conştiinţa de sine). Subliniem totuşi că Hegel porneşte de la fundamentul unei fenomenologii pe care el o numeşte „ştiinţa experienţei conştiinţei" pentru a ajunge la generarea formelor conştiinţei de sine, la o dialectică ce constituie însuşi spiritul manifestării fiinţei noastre conştiente[1].

Frontispiciul hegelian al filosofiilor conştiinţei este un sistem „idealist" de referinţă, funcţionînd ca un pol de atracţie pentru speculaţii asupra conştiinţei. Din două curente derivate din idealismul hegelian, unul s-a arătat mai mult înrădăcinat în „datele imediate" ale trăirii, adică în experienţa subiectului (W. James şi H. Bergson), în timp ce al doilea, ţintind mai sus, anume la constituţia conştiinţei ca statut al cunoaşterii (Husserl) sau ca desfăşurare a existenţei (Heidegger), este ferm idealist. Dar, natural că problema pusă de imanenţa ori transcendenţa actului sau structurii conştiinţei constituie centrul oricărei filosofii a conştiinţei.

---

[1] În măsura în care fenomenologia hegeliană este mai curînd o fenomenologie a spiritului (*Geist*) decît una a conştiinţei, ea are în vedere structura devenirii conştiente, care este o structură transactuală sau conştiinţa de sine (*cf.* RICOEUR, pp. 447—450).

1. „DATELE IMEDIATE" ŞI STRUCTURA CONŞTIINŢEI LA W. JAMES ŞI BERGSON

Concepţia lui W. James, care, după ce a definit „conştiinţa" ca un „flux de trăire", n-a mai integrat-o în perspectiva „pragmatică", şi concepţia lui H. Bergson, care, dimpotrivă, a atribuit „datelor imediate ale conştiinţei" o structură intenţională şi temporală sînt două expresii diferite ale unei aceleiaşi intuiţii a organizării experienţei trăite.

William James

„Pluralismul" lui William James este punctul de vedere al *experienţei pure* sau al *empirismului radical,* care consideră că realitatea nu apare nici ca finită nici ca infinită, ci ca indefinită: „Ea curge fără ca noi să putem spune dacă această curgere are loc într-o direcţie unică". În aceşti termeni a caracterizat Bergson[2] *filosofia experienţei* a lui W. James, pe care acesta o enunţase în celebrele sale conferinţe de la Oxford şi care marca tocmai ceea ce ea datora intuiţiei bergsoniene. Gîndirea lui W. James a suferit apoi, după articolul din 1884 asupra *„The stream of consciousness"*[3], modificări, socotind că ceea ce e mai bogat şi mai concret, mai real trăit *în* conştiinţă este un flux de fapte de conştiinţă. Complexe şi eterogene, subiective, ele se succed continuu, astfel că, la introspecţie, conştiinţa apare ca un conţinut fără formă, ca un obiect al unei cunoaşteri radical empirice şi intuitive.

Aceste stări aparţin *conştiinţei personale,* ceea ce vrea să însemne că ele sînt „legate" de activitatea şi existenţa unui Eu personal, că sînt o proprietate a acestuia. *Fluxul* este ireversibil şi curge fără încetare. *Continuitatea conştiinţei* implică două lucruri: primul — conştiinţa care urmează unui „timp vid" este solidară cu starea de conştiinţă care precede acest timp şi în care ea recunoaşte o altă parte a Eului său, al doilea — schimbările calitative ale conştiinţei nu sînt niciodată bruşte. Cuvintele „lanţ" şi „succesiune" care ar putea fi întrebuinţate aici exprimă

[2] În *Introducerea* pe care el a scris-o pentru *Le pragmatisme,* de W. JAMES.

[3] Articol publicat în „Mind", care anunţă capitolul-program din *Principles of Psychology.*

impropriu această realitate, ea fiind tranziţie şi fluiditate continuă.

Totuşi, această mişcare în perpetuă schimbare se desfăşoară în faze. W. James numea *stări substantive* stările în care gîndirea se opreşte şi *stări tranzitive* — cele în care ea „zboară". Acestea din urmă nu sînt totuşi nişte simpli intermediari mobili, care duc de la un termen substantiv la un altul şi care exclud problema constituţiei lor pentru o intuiţie pură a sensului, a „conţinuturilor" sau a „datelor".

Toate obiectele gîndite prezintă un *franj,* o zonă periferică, aşa încît armonicile psihice, „halo"-urile lor pot interfera succedîndu-se, introducînd astfel în cîmpul conştiinţei o pluritate de conţinuturi simultane; există însă o ordine tematică (topică) a acestora, adică centrarea pe o temă care constituie focarul, nucleul gravitaţiei ideilor actual admise în conştiinţă. Astfel, faptele de conştiinţă se combină între ele prin efectul unei *selecţii.*

Privitor la relaţiile acestui *„stream of consciousness"* (W. James a ezitat un moment să vorbească de *„sciousness"*, pentru a rupe cu deformările frecvente ale termenului *consciousness)* cu Eul, ele sînt duble, interesînd totodată *Eul* ca subiect empiric şi corporal, condiţionat de tonurile afective care reflectă modalitatea subiectivă a faptelor de conştiinţă (recunoscute ca fiind „ale mele") şi însăşi persoana (sau *Ego*-ul transcendental), care constituie principiul continuităţii şi unităţii vieţii psihice. Aceste relaţii constituie însă mai curînd o diviziune a fiinţei noastre decît leagă elementele empirice într-o organizare a conştiinţei. Aşa se face că aceste „stări concrete ale conştiinţei" sau aceste „cîmpuri de conştiinţă" *(Talk to teachers,* p. 17 şi urm.) ne apar într-o eterogenitate caleidoscopică, incompatibilă cu constanţa unei structuri.

În 1906[4] William James renunţă să mai considere conştiinţa ca altceva decît „calitatea de a fi conştient", formulă tautologică, preluată de cei care neagă conştiinţa. „După lungi ani de ezitare (spunea el la al V-lea Congres internaţional de psihologie de la Roma) am sfîrşit prin a alege deschis un punct de vedere. Eu cred că conştiinţa, aşa cum este ea înţeleasă în mod obişnuit, este socotită fie o entitate, fie o activitate pură, oricum însă ca fiind fluidă, fără întindere, diafană, vidă de orice conţi-

[4] „Archives suisses de psychologie", 1906, pp. 1—12.

nut propriu, dar cunoscîndu-se direct pe ea însăşi, spirituală, în sfîrşit, cred că conştiinţa este o himeră şi că realitatea concretă la care se referă cuvîntul conştiinţă merită o cu totul altă descripţie", adică să vizeze numai fenomene concrete, *experienţe pure*. Iată şi concluziile (într-o oarecare măsură surprinzătoare şi contradictorii) ale acestei celebre comunicări: „Conştiinţa — aşa cum este înţeleasă în mod obişnuit — nu există mai mult decît materia, căreia Berkeley i-a aplicat o lovitură de graţie. Ceea ce există şi formează adevărul cuvîntului conştiinţă este susceptibilitatea pe care o au părţile experienţei de a intra în raporturi între ele sau de a fi cunoscute". Aşadar, această „susceptibilitate" rezumă şi pune întreaga problemă a conştiinţei, ea privind relaţia dintre conţinuturile conştiinţei; în timp ce unele joacă rolul lucrurilor cunoscute, celelalte ţin de subiectul cunoscător. „Şi, adaugă W. James, se pot defini perfect aceste două roluri fără a ieşi din trama experienţei şi fără a invoca transcendentalul. Atributele de subiect şi obiect, reprezentat şi reprezentativ, lucru şi gîndire semnifică deci o distincţie practică de mare importanţă, dar care este numai de ordin funcţional şi deloc ontologic, cum înţelegea dualismul clasic". În ultimă instanţă lucrurile şi gîndurile nu sînt deloc eterogene, ci, dimpotrivă, sînt de aceeaşi natură, natură care poate fi definită ca atare, avînd în vedere experienţa în general.

Dar, pentru a fi exclusă, realitatea conştiinţei trebuie să fie în aceeaşi măsură pusă, recunoscută. Experienţa se constituie prin „centrarea" pe o temă *(topic)* şi este descrisă numai în termeni spaţiali. Această descriere a fost reluată de către A. Gurwitsch (1957, pp. 226—298) într-o perspectivă care vizează conştiinţa jamesiană ca o structură. „Franjurile" sînt stări tranzitive, atmosfere evanescente ce au o relaţie de afinitate cu obiectul, fiind ca un atribut al „părţii substantive" a obiectului vizat de conştiinţă. Într-un cuvînt, obiectul este prins într-un *topic* de semnificaţii care formează o penumbră în jurul lui. Structura conştiinţei apare aici ca fiind propoziţională, dar e vorba de o propoziţie care emerge şi se dezvoltă ca o experienţă, ca un text ce are un „context" (context noematic — de care ne vorbeşte Husserl). E vorba deci de o organizare, de o prezenţă, de o simultaneitate cu o semnificaţie manifestă. O astfel de *Gestaltisation* (configurare) a experienţei era dealtfel indicată în primele stu-

dii ale lui W. James, în ale sale *Principles,* atunci cînd el încă refuza să considere fluxul conştiinţei ca o discontinuitate sau ca un agregat. El scria atunci că o stare de conştiinţă este o totalitate *„a single pulse of subjectivity, a single psychosis, feeling on state of mind"* (I, p. 277). W. James a oscilat fără încetare între ideea unui haos originar al datelor imediate, a unei ţîşniri sau a unei înmulţiri intuitive a trăirii şi cea a unei ordini selective a acestor „totalităţi sensibile". Întrucît el a fost mai atent la formarea experienţei în primele sale scrieri şi mai interesat de sensul ei în ultimele, teoria conştiinţei a lui W. James nu se găseşte formulată şi nu este formulabilă decît în cele dintîi dintre acestea. La ele se referă şi A. Gurwitsch atunci cînd apropie teoria cîmpului conştiinţei a lui W. James de cea a *Gestaltpsychologiei* (sau cel puţin prima formă a teoriei lui W. James de prima formă a teoriei organizării *Gestaltqualitäten)* şi chiar de structura noetico-noematică (factori figurali) a lui Husserl. Cu alte cuvinte, sesizarea jamesiană a trăirii pure a conştiinţei nu exclude, ci cere tratarea problemei constituţiei sale.

Bergson[5]

M. Merleau-Ponty *(Signes,* p. 233) spunea, în legătură cu „uimitoarea descriere" a fiinţei de către Bergson (cap. 1 din *Matière et Mémoire):* „Niciodată (pînă la Bergson — *n.t.*) nu se stabilise un circuit între fiinţă şi Eu care să facă fiinţa să fie un spectator «pentru eu», iar din Eu un spectator pentru fiinţă". Din această contraacţiune a lumii asupra Eului, din acest şoc al vieţii asupra cunoaşterii sale ţîşneşte conştiinţa. După cum spunea J. Delhomme (1954), ceea ce formează pentru Bergson obiectul „*cogito*-ului temporal", pe care conştiinţa îl sesizează ca un *interval de actualitate* al *acţiunii,* este realitatea de contra-curent care se constituie cu o negativitate necesară. *Cogito-ul temporal,* la care poate fi redusă în esenţă filosofia bergsoniană a conştiinţei, face din viaţa însăşi (E.C., pp. 645—653 şi E.S., pp. 825—836) natura ca atare a

[5] Vom abrevia astfel lucrările lui BERGSON: D.I. — *Les données immédiates de la Conscience;* M.M. — *Matière et Mémoire;* E.C. — *L'évolution créatrice;* E.S. — *L'énergie spirituelle;* P.M. — *La pensée et le mouvant.* Paginaţia este cea din *Oeuvres,* Paris, P.U.F., 1959.

conștiinței, dar în aceeași măsură în care „ea se poate totuși reculege, se poate reflecta și reține într-o *durată* a cărei memorie, acțiune, interes și libertate sînt structuri dinamice, mișcări ce trec prin corp și creier, depășindu-le în și prin temporalitate și ajungînd o dispoziție, o disponibilitate a Eului".

Așadar, deși este coextensivă vieții, conștiința nu e totuși un fenomen pur vital și instinctiv. Însuși intervalul care separă instinctul de inteligență naște conștiința. Instinctul, întrucît este organic determinat, constituie o conștiință neantizată prin chiar predestinarea sa; el este o operație fără reprezentare. Aceasta din urmă nu se constituie decît atunci cînd instinctul întîmpină rezistența realității. Conștiința ființei vii se definește astfel ca o diferență aritmetică între activitatea virtuală și activitatea reală; ea măsoară intervalul între reprezentare și acțiune (E.C., p. 618). Conștiința nu este, deci, un fenomen vital pur, de vreme ce se ridică pe un model spațial al inteligenței. Ea apare în filosofia bergsoniană ca fiind articularea duratei și spațiului, ca o construcție a „preocupării pentru viață", al cărei organ este creierul (M.M. p. 310; E.C., pp. 717—718; E.S., pp. 850—852).

Conștiința apare, printre alte posibile ordonări, ca o realitate care se construiește odată cu destrămarea realului propriu-zis. Ea este tocmai acest proces de construcție a unei noi realități (E.C., pp. 699—703). După părerea noastră, aceasta e poziția principală a lui Bergson.

Conștiința este deci acea „formă" a vieții care nu e un „punct", ci însăși structura de articulare a corpului cu spiritul; ea e o zonă de indeterminare în care își are originea acțiunea. Conștiința este *exigența creației* (E.C., p. 716).

În momentul în care acțiunea liber aleasă încetează, conștiința dispare. Libertatea conștiinței o formează *temporalitatea* sa, posibilitatea de a face timpul *facultativ*, de a putea anticipa viitorul și de a reveni în trecut, cea care constituie această facultate fiind *Memoria*. În acest sens, Bergson identifică conștiința cu posibilitatea de a se constitui amintirea pură. Conștiința, spune el, înseamnă mai întîi Memorie (E.S., p. 818) întrucît ea este *atenție* și *așteptare*. Desfășurarea sa în timp caracterizează ființa conștientă, căci, după cum spunea Leibniz, materia nu e decît un spirit sortit instantaneității. În această mișcare, ce pune ființa noastră în cadrul unei succesiuni de instan-

taneități, realizînd o desfășurare *în durată*, rezidă esența conștiinței; ea „reține trecutul, înfășurînd timpul în ea însăși pe măsură ce acesta se derulează". Așa se petrec lucrurile în cazul conștiinței umane, care nu mai e rudimentară, asemenea celei a instinctului sau a animalului, ea ajungînd în cursul evoluției creatoare să-și interiorizeze în propria-i durată actele. Aceste acte constituie actualizarea și, într-un fel, reduplicarea, căci ele implică dedublarea prezentului (E.S., p. 921).

După ce consideră conștiința ca fiind actualizare a experienței, Bergson o asimilează Eului. El susține despre Eu ceea ce spune și despre conștiință (în special în *Données immédiates*, pp. 85—91) sau scrie că Eul este ceva care pare să depășească corpul atît în timp, cît și în spațiu....

Așadar, în filosofia lui Bergson, în ciuda intuiției sale prime, fundamentale, conștiința înglobează viața, memoria, percepția și inteligența Eului.

În legătură cu percepția, în *Données immédiates* vom găsi descripțiile cele mai profunde ale constituirii spațiului și timpului simbolic (D.I., pp. 55—E2), adică ale *simultaneității*. În *Matière et Mémoire* sînt expuse faimoasele analize ale mișcării percepute implicate în *durata reală* a *Eului profund*, unde se „fundează" diversitatea ființei noastre în unitatea actului său liber. În legătură cu mișcarea percepută în spațiu, în aceeași lucrare (cap. III) Bergson face o tranziție (care este cea a „înaltei tensiuni" a unei durate ce nu se poate acomoda unui spațiu omogen) de la memorie la imaginație. Dealtfel Bergson, în întreaga sa operă, descrie mișcările unei conștiințe a cărei funcție principală este „o explicitare", o „desfășurare largă" într-o anumită ordine a „experienței integrale" (J. Delhomme), funcția unei experiențe *integrate* în cerințele acțiunii libere și *integrante* pentru intuițiile elanului vital.

Dacă, în ce-l privește pe W. James, el a renunțat la ideea unei structuri a conștiinței, părîndu-i a fi incompatibilă cu fluiditatea conținutului său trăit, H. Bergson a simțit, în legătură cu conștiința, nevoia unei organizări a articulării instinctului cu inteligența. El a fundat realitatea unui *cîmp de prezență* sau a *cîmpului conștiinței*, realitate pe care apoi și-a întemeiat filosofia. Dacă aceasta a părut să fie la început — și a fost sigur în diferitele etape ale dezvoltării ei — o filosofie care separă materia

de memorie, spiritul de creier, după ce a parcurs ideea evoluției creatoare ea s-a oprit la o energie spirituală care mai mult leagă decît separă corpul și gîndirea; creierul nu mai e un organ al mișcării în spațiu, ci organul atenției, într-un cuvînt, al libertății. Cei ce nu admit ideea unei conștiințe care face parte din Natură tot atît pe cît ea aparține Istoriei îi pot reproșa lui Bergson un *dinamism biologic*. Or, tocmai acesta e meritul lui Bergson, nimeni mai mult ca el nereușind să arate că conștiința este „a corpului", că ea „iese" din corp și se definește printr-un astfel de dinamism biologic.

2. FENOMENOLOGIA

Fenomenologia își fixează ca obiectiv să ajungă la lucrurile însele, adică la acea constituție a existenței pe care ea o validează prin demersuri ce o fac *să apară* ca un nucleu de semnificații. Cu alte cuvinte, fundamentul unui asemenea mod de a sesiza existența — și aici e vorba de existența umană — implică o intuiție a esențelor (eidetică), o reflexie asupra actelor ce constituie această existență în relația reciprocă a obiectivității și subiectivității. Fenomenologia sesizează conștiința în intenționalitatea sa, aceasta manifestîndu-se în reflexia reciprocă a obiectului și subiectului. Nici „naturalistă" sau „empiristă", pe de-o parte, nici „logică" sau „psihologică", pe de altă parte, fenomenologia se definește ca un demers specific al spiritului, despre care se mai discută încă dacă este pur idealist sau nu, „raționalist" sau nu, dar care este, cu siguranță, mai aproape de o filosofie a transcendenței prin metoda sa de „reducție" a atitudinii naturale, de la care ea pornește, dar la care nu se oprește niciodată.

Ed. Husserl

„Fenomenologia husserliană luptă împotriva «psihologismului», neconfundînd viața psihică cu obiectul său intențional. În acest sens, ea implică teza transcendenței, pentru Husserl mișcarea conștiinței către obiectul său disimulînd o altă mișcare ce s-ar vrea numită subiectivă, dar care nu poate fi numită astfel întrucît nu este o simplă mișcare a masei psihice, ci una intențională, privind o

altă sferă decît cea a subiectului însuși, unde, pentru Husserl, se situează în final obiectele. O astfel de mișcare intențională se impune ca orizont al obiectelor sau ca fundal (*«arrière-fond»*) al lor".

Aceste rînduri au fost scrise într-un articol (în „Rev. phil.", 1959) de către Emmanuel Linas; ele par că pun bine în lumină dezbaterea asupra pozițiilor fundamentale și ambiguității conceptelor husserliene.

a) *Scopul și metoda fenomenologiei.* „Reducția" operată prin „meditația" fenomenologică fundamentală (*Ideen*, 1913) depășește mai întîi atitudinea naturală, apoi, în cursul sesizării momentelor „hyletice", depășește „nivelul" *(Schicht)* material și noetic al fluxului existenței fenomenologice (*Ideen*, I, p. 175), pentru a ajunge pînă în cele din urmă, trecînd de configurația eidetică, la structurile noematice ale conștiinței transcendentale. Ținînd seama de aceste faze ale ascezei fenomenologice, ne putem întreba dacă fenomenologia este o filosofie a transcendenței sau a imanenței, dacă este idealistă sau realistă. E vorba aici de o ambiguitate care a fost adesea pusă în discuție[6]. Noi credem că însăși fenomenologia poate răspunde cel mai bine: atitudinea fenomenologică urmărește în esență să „detașeze ansamblul lumii naturale de domeniul conștiinței", pentru a face din „conștiința pură" acea regiune a ființei noastre în care *se întrețes (verflechten)* obiectele, „datele" imediate, trăirile, semnificațiile realității constituite.

Reducția („epoché") este o convertire a subiectului prin depășirea limitei impuse de atitudinea naturală. Demersul de „purificare" face ca subiectul să anuleze, punînd „între paranteze" *(Entklämmerung)* toate determinările empirice, care ascund subiectul lui însuși, făcîndu-l o „parte", un „lucru" al lumii, în timp ce el este un „fundament". Ceea ce trebuie să ne descopere această reducție este că lumea e un corelat al conștiinței, dar al conștiinței absolute, adică al celui mai înalt nivel al acestei asceze, care vizează suprema transcendență și unde intenționalitatea este *creatoarea* totodată a Eului și a Lumii.

Trebuie înțeles însă că „reducția fenomenologică", pătrunzînd tot mai departe în transcendența unei conștiințe tot mai pure, care se separă tot mai mult de atitudinea

[6] De exemplu de către R. BOEHM, în articolul său din „Revue philosophique", 1959, sau de către Roman INGARDEN, în *Husserl et la pensée contemporaine*, 1959.

naturală ce idealizează lumea lucrurilor, *nu suprimă nici realitatea trăirii, nici realitatea lucrurilor, nici natura.* Pentru a funda această „asceză", trebuie arătat mai întîi că e posibilă edificarea unei ştiinţe neempirice, a unei ştiinţe „eidetice" („*eidos*" e întrebuinţat aici în sens de esenţă). Regiunea „conştiinţei" este una a esenţelor. Ea nu e coordonată cu regiunea „naturii", ci o cuprinde, o înglobează, depăşind-o. „Data" intuiţiei eidetice este o esenţă pură, ea implicînd în mod necesar ceva care vine de la Subiect *(Sichtgkeit).* Teza empirică, teză care identifică experienţa cu „actele originare donatoare de sens" (care restrînge adică intuiţia la experienţa sensibilă) şi teza idealistă, care nu consideră că intuiţia pură implică şi o „dată", sînt la fel de greu de susţinut, sînt, după cum spune Husserl însuşi, absurde. Cu alte cuvinte, fenomenologia este asemenea conştiinţei însăşi, atît una cît şi cealaltă dînd lumii un sens care este chiar cel al constituţiei lor. În ceea ce ne priveşte, ne vom mulţumi să spunem că problema imanenţei sau a transcendenţei conştiinţei nu poate fi rezolvată unilateral şi că sensul fenomenologiei lui Husserl e de a menţine o ambiguitate în însăşi constituţia fiinţei noastre.

Va trebui să ne întrebăm acum ce consecinţe poate avea asupra ştiinţelor umane (psihologia, psihiatria etc.) fenomenologia, după ce Husserl ne previne „că el abandonează definitiv terenul psihologiei"[7] şi că fenomenologia sa se instituie dincolo de orice cunoaştere empirică ce provine dintr-o atitudine naturală, ceea ce nu l-a împiedicat însă să reflecteze asupra acestei cunoaşteri empirice, „existînd, după cum arăta Merleau-Ponty, şi un adevăr al atitudinii naturale"[8]. Pentru a avea exact sensul acestei chestiuni fundamentale pentru noi, vom trece în revistă mai întîi liniile directoare ale fenomenologiei husserliene,

[7] Atitudine adoptată din 1907 (cf. textul publicat în „Revue philosophique", 1959, de către H. DUSSORT, p. 438), dar care pare să fi fost mai tîrziu abandonată.

[8] *Signes,* pp. 204—209. A ajunge la „lucrurile însele" *(blosse Sachen)* înseamnă, într-adevăr, nu a depăşi *Weltthesis* (teza naturală), ci a întîlni, cum spunea Merleau-Ponty, în clar-obscurul opiniilor (doxa) această teză, ceea ce stă la originea lucrurilor. Demersul fenomenologic se îndreaptă astfel (*Ideen,* II şi *Ideen* III), către constituţia preteoretică, către „pre-datele" conştiinţei. În acest sens, Merleau-Ponty conchide (p. 208) că fenomenologia nu este nici un materialism, nici o filosofie a spiritului.

aşa cum apar ele din multele şi laborioasele expuneri ale acesteia[9].

b) *Constituirea conştiinţei transcendentale.* Odată arătate scopul şi metoda fenomenologiei, rămîne să vedem ce anume este dat în intuiţie. Considerînd operaţiile fenomenologice, ele trebuie să sesizeze cum se articulează nivelurile structurale constitutive ale reflexiei donatoare de sens pentru existenţa noastră, reflexie care produce configuraţiile conştiinţei. Astfel, operaţia de reducţie fenomenologică priveşte mişcările actuale şi virtuale, virtuozităţile, multitudinea actelor constituţionale ale trăirii. Să ne amintim în acest sens cum se trece în *Ideen* în diversele planuri ale constituţiei trăirii şi ni se vor evidenţia ordinea şi conexiunea construcţiilor sale ierarhice esenţiale.

Reducţia „tezei atitudinii naturale" trebuie să servească drept trambulină pentru o mişcare ascendentă a noastră. Se inaugurează în acest fel *consideraţiile fenomenologice fundamentale* (§27). Conştiinţa este o intuiţie imediată (am experienţa . . .) care include „obiecte" prezente într-un cîmp al său — obiecte „coprezente" *(mitbewusst).* Acest cîmp actual este traversat şi înconjurat de un orizont obscur conştient al realităţii nedeterminate. Fenomenul e valabil atît pentru spaţialitatea experienţei, cît şi pentru temporalitatea ei. În felul acesta, eu pot realiza puneri în prezenţă ale căror apariţii, variaţii şi diferenţieri exprimă conştiinţa mea vigilentă. Conştiinţa se dovedeşte astfel ca implicînd şi fiind implicată nu în lumea lucrurilor, ci într-o lume a valorilor şi a unor legături proprii (orizonturile temporale ale prezentului sînt pe larg descrise în § 82). Toate aceste „apariţii", aceste *date,* aceste acte, toate aceste stări multiforme ale afec-

[9] Este absolut necesar aici să ne raportăm în primul rînd la *Prefaţa* şi la traducerea lucrării lui Husserl — *Ideen,* I (1913, Paul RICOEUR), la opera lui E. LEVINAS (1930), la articolele lui DURVORT, VUILLERMAN, R. BOEHM şi MURALL din „Revue philosophique", 1959, la capitolul consacrat de MERLEAU-PONTY, în *Signes* (1960, cap. VI), lui HUSSERL şi la volumul său intitulat *Husserl et la pensée contemporaine* (1959). Ne vom axa expunerea pe *Ideen,* I, adică pe prima lucrare fundamentală în care Husserl a încercat să sesizeze structurile „conştiinţei pure". Vom sublinia însă şi importanţa lucrărilor *Ideen,* II, *Ideen,* III şi *Husserliana* (t. IV), în care fenomenologia se orientează către natură, către sfera *Urpräsentarbar,* a „prereflexivului", sferă căreia Merleau-Ponty i-a acordat o atenţie deosebită.

tivității și ale voinței pot fi înglobate în obiectul *cogito*-ului *ca formă fundamentală a întregii vieți actuale*. Acest *Cogito* ia act de ceea ce, „parte a sa" (în calitate de *cogitatum)* este nereflectat și de ceea ce, parte „a mea" (ca *eu* ce o trăiesc), nu are calitatea de obiect. Se stabilește astfel un plan de clivaj și de relație între *lumea naturală* (sau „lumea" în sensul obișnuit al cuvîntului) și *conștiință*.

Așadar, în loc să rămînem la atitudinea naturală, care nu poate lua act de această bilateralitate, trebuie ca ea să fie supusă unei convertiri radicale. Dar ce judecată de existență, ce teză putem folosi în acest caz? „Îndoiala" carteziană nu privește conștiința și nu ne lămurește asupra ființei noastre. Trebuie, deci, în esență, să surprindem realitatea naturală fără a o distruge, punînd-o între paranteze; și astfel punem „în afara jocului" teza generală a atitudinii naturale. Nu e vorba însă de a nega lumea, precum au făcut sofiștii, sau de a o pune la îndoială, cum au făcut scepticii, ci de a ne abține de la orice judecată asupra existenței spațio-temporale. Noi am primit această lume în experiență, ea trebuie deci atestată (31—32), dar atît.

Subzistă, așadar, lumea, inclusiv noi, atunci cînd ea este lăsată afară? Cu siguranță că nu, spune Merleau-Ponty (*Signes,* p. 219), *solus ipse,* rămîne însă coprezența conștiinței mele și a corpului meu într-o constituție originară *(Urempfindung).* Dacă vom analiza, de pildă, percepția, atunci cînd „eu percep", în sensul în care spunem: „îmi dau seama că", ceea ce percep comportă o arie de intuiții care formează un fundal; acest fundal poate fi întîlnit în toate celelalte trăiri (amintiri, imaginație etc.); el însoțește, precede sau urmează orice trăire, căci fluxul trăirii nu poate fi niciodată constituit din pure actualități. Trăirea actuală implică, așadar, un *halo* de inactualitate. Analiza eidetică face să apară faptul că *cogitatio* se adresează unui obiect intențional către care „privirea psihică" se întoarce reflexiv (38) pentru a-l face un obiect de percepție internă. Statutul eidetic al acestui flux de trăire întrețesut (nu ne despărțim încă de atitudinea naturală) cu lumea naturală, aceasta înțeleasă ca fiind legată de lumea materială așa cum este ea trăită de un om, de o ființă animată în general *(animalia),* este *experiența sensibilă* (cea a unui individ corporal). Analiza va cîștiga acum faptul punerii între paranteze a acestei identificări.

O trăire nu se realizează prin încercări, prin tatonări, ci este direct „percepută", în timp ce obiectul percepției este, dimpotrivă, dat prin încercări, întrucît percepția vizează existența fenomenală a lucrului; imanența trăirii este absolută și e sesizată, e percepută prin modalitatea reflexiei. În felul acesta se schițează mișcarea de detașare *(Ablosbarkeit)* a conștiinței de lumea naturală, care este însuși scopul unei fenomenologii ce are ca obiect regiunea și structura conștiinței pure (40—46).

Structurile conștiinței pure, adică „constituția" sa (a sa *Urkonstitution*), sînt corelația între „trăsăturile obiectului vizat" *(noemă)* și „trăsăturile vizatului" de către conștiință *(noeză).* Noema este partea-obiect a conștiinței, iar noeza, partea-subiect a acesteia, subliniază Ricoeur (p. XXII). Intenționalitatea este constitutivă acestei alcătuiri, dar e vorba de o intenționalitate reciprocă sau reverberată, care nu e numai cea a subiectului către obiect, ci și cea a obiectului către subiect (84). *Nu e vorba deci de a pleca de la trăiri considerate din punct de vedere „psihologic", ci de la o reflexie fondatoare a trăirii.* Reflexia este, într-adevăr, o sferă de date pure care prezintă două „fețe", o față orientată subiectiv și o față orientată obiectiv. Trăirile, fluxul trăirii, care constituie unitatea conștiinței, comportă aspecte senzoriale a căror intenționalitate depinde de zona donatoare de sens *(Sinngebung),* căci *„hylé"* senzual este trăit ca *„morphé"* intențional. Acesta este momentul noetic *(noetische Moment)* sau, pe scurt, noeza (85). Mai departe (97), Husserl stabilește că aceste momente hyletice și noetice sînt momente reale ale trăirii. Constituirea transcedențelor conștiinței (Eul, temporalitatea și *„hylé"*, un fel de trilogie, spune Ricoeur, care desemnează o proto-constituție abia schițată în *Ideen*), ne orientează în principal către „noemă". Orice trăire intențională[10], datorită acestor momente noetice, ascunde *(berget)* în sine ceva ca trăire. Multiplelor *date* care compun statutul noetic le corespunde o multitudine de „date" susceptibile de a

[10] Aceste momente „noetice" sînt, de exemplu, spune Husserl (88), conversiunile privirii Eului pur în direcția obiectului vizat de Eu în baza donării de sens. Aceasta înseamnă sesizarea obiectului, reținerea sa, chiar dacă privirea eului se îndreaptă către alte obiective; și mai înseamnă funcții de explicitare a punerii în raport, de aprehensiune globală, înseamnă multiple modalități ale credinței, conjecturii, evaluării.

fi exprimate într-o intuiție pură: ele formează un *statut noematic*, noema. Percepția își are noema sa, ca trăire percepută ca atare, aceasta fiind valabil pentru toate felurile de trăire intențională. În amintire, de pildă, vom găsi, după reducție, amintirea ca atare. În fiecare din aceste trăiri există un sens noematic (în special caracterele „doxice", tezele „poziționaliste" ale judecăților și credințelor). Structurile noetico-noematice formează, fie că e vorba de modificări „doxice", de teze „poziționaliste" actuale sau potențiale, care constituie zona „logos"-ului, semnificații și expresii ale sale (95—126).

În sfîrșit, în a patra și ultima secțiune, Husserl abordează o problemă lăsată în suspensie pînă atunci: referința noemei la obiect *(Fink)*, adică problematica rațiunii, și la conștiința rațională, care umple golul semnelor prin prezențe (Ricoeur) sau care este capabilă să doteze semnele cu un coeficient de prezență.

Astfel, prin metoda „reducției", care și pentru el (ne amintește Merleau-Ponty) fusese la început o „posibilitate enigmatică", Husserl ajunge să extragă din conștiință relațiile de sens și de esență care o constituie. Dar conștiința redusă și pură nu poate reduce lumea, întrucît ea nu o fundamentează cît și-o încorporează, și-o pune și și-o propune (Ricoeur). Intuiția „donatoare de sens" și „sesizarea" sa, acest circuit al conștiinței asupra ei însăși, esențial și constituțional, nu reduc lumea la faptul dependenței ei de o legislație formală în sens kantian, ci o fac să țîșnească dintr-o prezență a cărei realitate este cea a trăirilor conștiinței la care se referă și pe care totodată o creează. E suficient să formulăm în acești termeni — dealtfel discutabili — sensul metafizic din *Ideen*, pentru a înțelege încă o dată la ce controverse între idealism și realism a dat loc fenomenologia lui Husserl. Pentru noi e mai important să sesizăm acest ritm profund al gîndirii lui Husserl, care vine din trăire, asemenea pulsației însăși a ființei, în general, și a ființei conștiente, în special.

Ceea ce este „real", ceea ce corespunde constituției conștiinței nu e nici lucrul, nu sînt nici cunoștințele, ci imanența pe care o vizează *cogito*-ul, adică fie incluziunea materiei neintenționale în cogito, fie incluziunea *cogitatio*-ului în fluxul trăirii (§§ 38, 69). Acest real sensibil și evident este cea ce vizează fenomenologia husserliană. Rupînd definitiv cu dualismul cartezian, Husserl

refuză să aleagă între exterior și interior, între percepția externă și idee, substituind acestei dihotomii eterogenitatea mișcării constitutive a conștiinței. Dacă l-am înțeles bine pe Ludwig Landgrebe *(Husserl et notre époque* în *Husserl et la pensée moderne)*, trebuie să spunem[11] că constituția conștiinței este ceea ce se face fără încetare și se desface, mergînd de la ceea ce „i se dă" la ceea ce ea „ia" și că, în ultimă analiză, idealismul husserlian revine asupra lui însuși pentru a sesiza „lucrurile înseși" care constituie conștiința. Pentru noi acest soclu încarnat al conștiinței este intuiția fundamentală la care ne referim atunci cînd îl avem în vedere pe Husserl[12].

c) *Problema conștiinței psihologice*. Ca să nu mai rămînem pe un teren metafizic, atît de alunecos, vom examina două puncte esențiale pentru studiul conștiinței, și anume: fenomenologia transcendentală, care reduce conștiința psihologică la o conștiință pură, anulează „întreaga psihologie a conștiinței"?; ce interes prezintă pentru problema psihologică a structurii conștiinței fenomenologia „conștiinței pure"?

În ceea ce privește primul punct, am arătat deja că *„epoché"*, făcînd să dispară lumea, o pune între paranteze, adică, într-un cuvînt, depășirea atitudinii naturale nu exclude obiectul său. Firește însă că, referitor la raporturile psihologiei cu fenomenologia, lucrurile nu sînt simple. „În privința sferelor materiale eidetice, există una, ne spune Husserl, care se distinge prin faptul că punerea ei în afara circuitului nu poate fi făcută evidentă: aceasta e sfera eidetică a conștiinței însăși, așa cum apare ea după purificarea sa fenomenologică" (§60). S-ar părea că ar fi validată o psihologie fenomenologică (expresie des întrebuințată în multe lucrări contemporane). Nu trebuie să pierdem din vedere — și aceasta este esențial, după cum am putut să ne dăm seama din micul ex-

[11] „... Faptul că constituantul este, în ultimă instanță, constituție pasivă arată că subiectivitatea transcendentală constituantă, «viața transcendentală» constituantă absolută nu este *Ego cogito* cartezian, stăpîn pe el însuși, ci, din contră, este un eveniment al vieții transcedentale..." (p. 227).

[12] Trebuie să rezervăm aici un loc important unei alte ontologii stratificate a nivelurilor realității, anume celei a lui Nicolai HARTMANN *(Grundlage eine Metaphysik der Erkentniss*, trad. fr. R. VAUCOURT, Paris, Ed. Aubier, 1948) — *cf.* cele trei studii ale lui J. WAHL, Centre de Documentation Universitaire — și *Thèse* a lui R. P. BRETON.

pozeu al reducției, care „sare" nivelurile ființei — că există mai multe „regiuni" ale ființei, un fel de ierarhie ontologică. Nivelului eidetic îi corespund indicii regionali ai sferei naturale, inclusiv categoria corpului *(Ideen,* I, § 17 și *Ideen,* II). Acestei structuri a ființei trebuie să-i corespundă nu psihologia empirică, ci o psihologie tratată în perspectivă fenomenologică. Subliniem, așadar, odată cu alți autori, mai autorizați ca noi în acest sens, că punerea în afara circuitului a obiectelor cunoașterii naturale sau ale științelor empirice nu suprimă validitatea, nivelul validității lor, chiar dacă *„epoché"* îl depășește. Poziția lui Husserl în legătură cu conștiința psihologică o vom găsi puternic exprimată mai ales în §§ 53 și 54. Ca eveniment real, conștiința este subordonată interiorului lumii naturale; numai prin relația empirică a corpului cu lumea naturală, conștiința devine o conștiință umană sau animală într-o ordine reală. Această *încorporare a conștiinței* reprezintă însăși condiția schimbării conștiințelor. Dar dacă conștiința pură nu pierde nimic esențial în această împletire aperceptivă sau în această relație psiho-fizică în plan corporal, înseamnă că ea nu este tocmai *în mod esențial* corporală. Husserl a scris în acest sens următoarea frază adesea comentată: „Este sigur că se poate concepe o conștiință fără corp și, paradoxal, și fără suflet, nepersonală" (§§ 54, 105). Astfel, fenomenologia, ca sesizare a structurii esențiale a conștiinței pure, depășește fenomenele de conștiință, considerînd că ele se integrează „numai" în realul naturii. Fenomenologia este posibilă (așa cum se arată în § 76) atunci cînd fuzionează obiectul psihologiei empirice cu cel al psihologiei intenționale în primele demersuri ale analizei eidetice. Acest lucru ni se pare foarte important de reținut, căci, după cum s-a putut constata în ceea ce am spus despre actul reducției și analiza trăirii, „descripțiile" și primele „intuiții transcendentale" ale lui Husserl formează un stil de analiză structurală a conștiinței care, înainte de a atinge esența pură a conștiinței, nu numai că ne permite, ci ne și prescrie să sesizăm organizarea sa, constituția sa fundamentală ca realitate (cf. mai departe p. 129). Husserl a insistat în primele sale scrieri asupra acestei *realități* fundamentale, în special în *Logische Untersuchungen.*

A doua chestiune este aceea de a ști la ce anume poate fi utilă unei științe eidetice apropiate, științei psihologice

a naturii[13], adică unei psihologii structurale și intenționale a Conștiinței, fenomenologia transcendentală sau structura pură a conștiinței. Husserl răspunde în mod constant (dar în special în § 76) că punerea în afara circuitului *(Ausschaltung)* a realităților naturale și a științelor lor implică nu faptul că acestea n-ar fi nimic, că n-ar exista, ci că ele sînt supuse metodei (sau că obiectele acestora primesc un statut al lor) reducțiilor fenomenologice prealabile. În ceea ce privește obiectul fenomenologiei, el constituie singura cale de obținere a structurii reale a Conștiinței, și aceasta pentru că o astfel de cale nu e un artificiu sau o abstracție, ci pentru că e garantată de o formă ideală de existență. „Conștiința (§ 76) se prezintă într-un prim moment ca o conștiință absolută, într-un al doilea moment în corelație, ca o conștiință psihologică, formă în care ea se inserează în lumea naturală". Înțelegem în felul acesta că toate reflexiile și reducțiile care operează în interiorul conștiinței, făcînd să apară modalitățile sale de constituție, sînt și trebuie să fie un act premergător indispensabil analizei structurale a conștiinței, care vizează realitatea sa fenomenală. Departe de a exclude o psihologie a conștiinței, fenomenologia, dimpotrivă, o cere, întrucît sesizarea structurilor transcendentale ale conștiinței, oricît de înalt ideale ar fi ele, dezvăluie *„hylé"*, subsolul inconștient al constituției sale, *Urempfindung,* care corespunde corpului lucrului sensibil, absolutului său.

Uimirea de care e cuprins cel ce citește *Ideen* este fecundă în măsura în care el este introdus într-o arhitectonică a punerilor în prezență, într-o diversitate care compromite într-un fel, dar care altfel compune unitatea conștiinței. Adăugăm, în sfîrșit, că în lucrarea *Méditation cartésiennes* (în special IV, § 38) poate fi găsit, în legătură cu ființa noastră conștientă constituită în Eul experienței trăite, fundamentul fenomenologic al proprietății Eului *(Eigenheitsphäre),* despre care am vorbit mai sus în legătură cu definiția ființei noastre conștiente, anume că această proprietate este esența însăși a autonomiei ființei noastre conștiente, adică ceea ce ne asigură Eul și experiența. Ansamblul relațiilor Eului cu experiența con-

[13] Cf. HESNARD, LANTERI (Congresul de Neurologie și Psihiatrie, Tours, 1959) și articolul lui BUYTHENDIJK, în *Husserl et la pensée moderne* (1959), pp. 78—114.

stituie *Habitus*-ul, cu cele două aspecte ale sale — proprietatea și posesiunea[14].

Fenomenologia ne apare în felul acesta ca o garanție și ca un ghid indispensabil în studiul pe care îl întreprindem. O astfel de „reflexie" a conștiinței asupra propriului său fundament, cum este cea a fenomenologiei husserliene, în care pulsațiile demersului alternează între „intrările" și „ieșirile din noi înșine", între idealitate și realitate, între „datul" și „luatul" din existență, este foarte luminoasă și stimulatoare. Mai mult încă, contrar unor exegeze sau interpretări, ea poate să ajungă pînă la infrastructura ființei noastre tot atît pe cît se poate ridica la idealitatea ei. Husserl nu este — orice s-ar spune — atît de diferit de Bergson, dacă sînt considerați amîndoi după operă, iar nu după apărătorii sau comentatorii lor. Totuși, n-am fi ajuns la reflexii proprii asupra acestui subiect dacă n-am fi găsit exprimată extrem de fericit (în capitolul pe care Merleau-Ponty, puțin înainte de moarte, l-a consacrat în *Signes* „Filosofiei și umbrei sale") aspirația fenomenologiei către umbra purtată de propria-i lumină. „Ceea ce rezistă în noi la fenomenologie — ființa naturală, spune Merleau-Ponty, tinde în același timp să se supună demersului acesteia".

Merleau-Ponty credea într-adevăr necesar să ajungă pînă în domeniul „arheologiei" noastre, căci există „incontestabil ceva între natura transcendentală, în-sinele naturalist și imanența spiritului". Acest ceva „trebuie să fie corpul, acest *vinculum* între eu și lucruri și, de asemenea, «coprezența» conștiinței mele cu a altuia". Astfel, „problema *Einfühlung*-ului, ca și cea a încarnării eului, ajunge la mediația sensibilului". Prin aceasta, Merleau-Ponty, depășindu-și analizele precedente asupra comportamentului și percepției, a considerat corpul ca un irelativ al relativităților, al simțirii sale, al afectărilor și acțiunilor sale, aflat în centrul experienței ca o zonă de referință și de atracție a tuturor actelor constituante și

[14] Opera lui Gabriel MARCEL — *L'être et l'avoir* — ne trimite și ea la problema *proprietății* ființei noastre conștiente și la stăpînirea asupra ei însăși. *Cf.*, de asemenea, G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffenlichen Manuskripten Husserls* și Robert KLEIN, *Appropriation et aliénation, Filosofia della alienazione e analisi esistenziale,* în „Archivio di Filosofia", 1961, pp. 53—64.

constituite, care leagă conștiința de lume. Fenomenologia husserliană are, așadar, pentru noi, semnificația unei *încarnări* a spiritualității ființei noastre conștiente.

Martin Heidegger

Într-o direcție diferită, cea a *ex-centricității* și a *ec-stazei* existenței, se dezvoltă un alt stil de fenomenologie, și anume analiza *Dasein*-ului lui Heidegger. Dacă Husserl ne coboară într-un abis al profunzimii, pentru a expune infinitatea „orizontală" a relațiilor cu existentul prin și în *Dasein* ne-ar trebui un număr imens de cărți, biblioteci întregi. În consecință, va trebui să ne mulțumim cu o schiță elementară a analizei ființei în stil heideggerian.

Distincția introdusă de Dilthey printre „existenți" între *ființa ca lucru și ființa ca subiect, ca ființă vie sau suflet,* acest principiu al eterogenității conștiinței (sau a vieții) și lucrului constituie o idee directoare a gîndirii contemporane. Heidegger a încercat în *Sein und Zeit* să gîndească spiritul într-un fel „radical diferit" de modul de a gîndi lucrul, ne spune A. de Waehlens[15]. Cauzalitatea, spunea Dilthey, din cadrul *Dasein*-ului (ființa subiectului existent) nu poate fi aplicată lucrului *(Vorhandischkeit).* De aici trebuie pornit pentru a exclude din viață (din conștiință) orice *Jenseitigkeit* (orice „altă parte"). Aceasta ni se pare hotărîtor pentru a înțelege de la bun început faptul potrivit căruia „conștiința" nu poate fi obiect de analiză în fenomenologia lui Heidegger; căci a fi, a apărea și a simți constituie o unitate indivizibilă, în spatele căreia nu mai poate fi nimic[16]. Nu se va pune deci problema unei *Bewusstsein,* ci întotdeauna cea a *Dasein*-ului pentru a desemna ființa existentului. În acest sens, Heidegger, pentru care omul este subordonat ființei sale, poate fi considerat ca un precursor, ca un pionier al neopozitivismului structuralist (M. Dufrenne). *„Jemeinigkeit"*-ul existentului *(le statut de la moïté)* poate apărea ca volatilizat în generalitatea ființei existentului.

[15] A. de WAEHLENS, *La philosophie de M. Heidegger,* Louvain, ed. a 3-a, 1948.

[16] *Das Sein des Seienden kann am wenigstens je so etwas sein „dahinter" noch etwas steht was nicht erscheint.*

Analitica existențială arată că *Dasein* (contrar lucrului „blocat în ființa sa") se caracterizează prin incertitudine, iar modalitățile existenței sale constituie esența sa. Aici se află ideea centrală a antropologiei existențiale. *Dasein* se prezintă întotdeauna ca un Eu, ca un anumit mod de a hotărî „pentru" sau „împotriva" unor posibilități. În felul acesta a fi Eu comportă totdeauna o posibilitate de a fi contra-Eu. De unde două perspective fundamentale: a ființei autentice sau a ființei inautentice, a cărei existență imediată *(Alltäglichkeit)* este un mod habitual de viață.

Ființa în lume este primul „existențial" întîlnit în analitica lui Heidegger. Nu e vorba aici de un raport între conținut și conținător, ci de o relație transcendentală a *in-der-Welt*-ului, de un raport cu non-sinele. „Ființa în" nu e un atribut, o caracteristică pe care omul ar poseda-o printre altele, este însăși ființa existenței. Acest prim mod de a fi comportă „preocuparea" *(Besorge)*; a exista înseamnă a fi preocupat, adică a fi legat de lume, de lumea care *este aici*, ca *ființa de aici* a ființării. Această lume este compusă din lucruri care sînt mai curînd mijloace *(pragmata)*, proceduri, moduri ale ei de a se sesiza și de a se utiliza prin *Dasein* ca sursă de posibilități. Ființele intramundane se ordonează într-un cadru spațial care nu este unul simplu, al proximității în spațiu; ordinea lor este a unui spațiu antropologic (direcție, dimensiune, locuri, puncte, parcursuri, linii, orizont, regiuni, distanțe etc.). Acest „spațiu" al *Dasein*-ului implică posibilitatea stăpînirii și apropierii lumii înconjurătoare, precum și pe cea a organizării ei.

Dar care este subiectul acestei „existențe în lume"? Ipseitatea aparține *Dasein*-ului. Însă nu există conștiință pură detașată de lume. Eul înseamnă a fi odată cu un altul *(Das Ich-sein ist Mitsein, mit Anderen)*; existența sa exclude solitudinea. Această dependență poate fi cea a „omului impersonal" *(man)*, care, tocmai prin „coexistența" sa, nu produce decît o existență inautentică. Vicisitudinile *Dasein*-ului aruncat și abandonat (*Geworfenheit* exprimă faptul de a fi fost aruncat, lansat în lume) constituie peripețiile condiției umane tratate în acest fel de către Heidegger (sentimente, teamă, tema morții, grijă). Grija *(Sorge)* naște *Selbstheit*. Considerată dincolo de prima analitică existențială, pentru Heidegger ființa omului este temporalizantă, evenimențială și istorică, adică

este deschisă către „spațiul istoriei" (Fink, p. 169). Astfel se constituie istoricitatea *Dasein*-ului, „faptul de a fi desfășurîndu-se", de a se derula. *Dasein* nefiind în întregime stăpîn pe sine „este să fie", trebuie să devină; dar în măsura în care el poate fi considerat ca desfășurat, *Dasein* este locul luminării ființei, al deschiderii prin care aceasta primește lumina sa.

Firește că nu vom dezvolta aici întreaga bogăție de înțelesuri pe care le angajază explicitările ființei în lumea și istoria sa. Considerăm că am spus destul (urmînd expunerea lui A. de Waehlens) pentru a ne da seama că problema conștiinței a strălucit aici, că ea urmează într-un fel soarta însăși a *Geworfenheit*, care ex-centrează în ec-stazele infinite ale modalităților de a fi ființă conștientă și, într-un fel, o lărgește pînă la a coincide cu Lumea sa. Reținînd ca adevărate aceste lucruri, consemnăm totodată faptul că o astfel de „ontologie" volatilizează totuși conștiința, deschizînd-o unei infinități de posibilități sau de mișcări progresive.

3. GESTALTPSYCHOLOGIE ȘI STRUCTURALISM

În ceea ce privește *Gestaltpsychologia*, ne vom aminti esențialul acestei teorii, dar și diversitatea tezelor ei, așa cum apar ele în opera fundamentală a lui A. Gurwitsch (cf. mai departe pp. 120—125). Vom sublinia în special că noțiunea de formă sau de structură nu este aceeași pentru școlile de la Graz, Berlin sau școala anglo-saxonă, pentru von Ehrenfeld și Meinong sau pentru Köhler și gestaltiștii behavioriști ori operaționaliști. „Structuralismul Formei" poate viza fie o ordine compusă numai din variabilele mediului (Skinner, Ryle), contestînd, în consecință, orice organizare internă, fie, dimpotrivă, poate considera aceeași organizare ca fiind susținută de intenționalitatea Subiectului. Întrucît *Gestaltpsychologia* a alunecat din ce în ce mai mult către modelele logico-matematice „formalizate", ea nu poate fi utilizată în scopul, pe care dealtfel ea însăși îl evită sistematic, descrierii structurilor organizate ale ființei conștiente ca structuri mitice. Nu vedem cum o psihologie riguros matematică („de ipoteză nulă"), care se construiește la nivelul paradigmatic, după regulile unei formalizări ce face abstracție de valorile și de semnificațiile semnelor pe care le utili-

zează, ar mai putea păstra, în punctul de convergență a modelelor de formalizare[17] și a structurilor impersonale, ceva sau mai curînd pe *cineva* viu.

În ceea ce privește un așa-numit *structuralism francez*[18], paradoxal legat, deși numai uneori, de psihologia profunzimilor, el nu este foarte diferit de *Gestaltpsychologie*, care întemeiază o lume de forme abstracte. Această mișcare filosofico-culturală a fost desemnată ca un neopozitivism logic, întrucît pentru ea noțiunea de structură psihică a subiectului, în general, și cea de structură a ființei conștiente, în particular, nu au nici un sens.

În înțelesul său fundamental, „structura" este considerată aici o formă logică sau abstractă, un „sistem" extra-uman, un mediu verbal, cultural, instituțional, în care omul ar fi *obligat* să trăiască. Acest sistem relațional sau de semnificanți există, se menține și se transformă fără intervenția omului, care e tot mai mult efectul său iluzoriu, iar nu cauza, agentul său. Umanitatea se instituie dedesubtul și în afara acestor cuvinte-lucruri, care formează structurile aleatorii ale ființei sale plurale. Cu alte cuvinte, ceea ce era implicat în „fenomenologia" lui M. Heidegger sau în existențialismul lui J.-P. Sartre devine leitmotivul antiantropologiei structuraliste contemporane, al „structuralismului francez", în care nu se mai pune decît problema „morții Subiectului" și a Eului-fetiș, legînd formele *Gestaltpsychologiei „ohne Gestalter"* și „simplul lucru" *(ein armes Ding)* care este Eul freudian. Reprezentanții acestei „analize" a omului, care reduc umanitatea la sisteme de semne ce formează o *strategie* verbală fixă (una și imobilă e lumea acestor eleați moderni, spune Henri Lefebvre), care reduc umanitatea la un fel de schelet lipsit de viață, toți acești reprezentanți (M. Foucault, J. Lacan, R. Barthes etc.) subtili și cutezători, adesea geniali, au crezut că ei ar putea scoate din lingvistică (din aspectul taxinomic și

[17] *Cf. Modelele de formalizare a comportamentului*, Colocviu, 1965, și în special B. MATALOU, *La vérification des hypothèses en psychologie formalisée et non formalisée.*

[18] Cf. operele lui Cl. LÉVI-STRAUSS (1955—1956), *Ecrits* ale lui J. LACAN (1967), *Les mots et les choses*, de M. FOUCAULT (1966); apoi *Pour Marx*, de Louis ALTHUSSER, *Le système de la mode*, de R. BARTHES etc. Discuții privind acest „structuralism" au loc în mediile literare sau filosofice din Paris („Esprit", nov. 1963); „Temps modernes", nov. 1966; „Esprit", mai 1967). *Cf.* și cartea lui J. PRAYET (1968).

combinator al limbii) un model de construcție automată a omului, model luat din logicismul Cercului de la Viena. Totul este posibil și, într-o anumită măsură, util în domeniul ideilor. Și în problema ființei noastre conștiente e evident că „structuralismul" a constituit o reacție firească la subiectivismul trăirii pure și că era timpul, după cum spune Domenach, ca impersonalul să apară ca un element structural al universului personal. Sigur, dar cu condiția ca impersonalul, care este însăși referința la realitate și în raport cu care Subiectul se formează ca atare, *să devină* personal. Dialectica ființei noastre conștiente (negată sistematic de aparatul conceptual al acestui neopozitivism), construind omul prin structurile conștiinței și ale istoriei sale, se opune la tot ceea ce ar putea să-i „aneantizeze" opera, la tot ceea ce ar putea să „neantizeze" Subiectul împreună cu cuvîntul și conștiința sa (P. Ricoeur, M. Dufrenne, H. Lefebvre etc.).

*

* *

Imaginile metafizice ale „Conștiinței" se ordonează în funcție de noțiunea de „structură". Dacă, de pildă, „structura" implică un „model", un „montaj" fizico-matematic, atunci nu vom putea descrie niște „structuri aleatorii" sau „o structurare" deschisă a vieții psihice și mai ales a ființei noastre conștiente, întrucît ele s-ar pierde în mecanismul „asociațiilor" sau al formării de „conglomerate". Dar, dimpotrivă, vorbind despre structurile psihice și despre cele ale ființei noastre conștiente, dacă vom avea în vedere conceptul *biologic* de organizare, acesta va face posibilă introducerea structurii ierarhizate, a infrastructurilor și suprastructurilor, care, nemaifiind închise în Inconștient, se deschid către libertatea de alegere și a actelor la care aceasta conduce.

Timpurile și modurile gîndirii verbalizate (conjugarea verbelor reprezentînd diversele configurații ale ființei noastre conștiente) ascund în opacitatea și lacunele discursului ceea ce ea nu poate spune. În această perspectivă vom examina și structurile ființei noastre conștiente și relațiile sale cu Inconștientul, modalitățile prin care Subiectul trece, după cum spune Freud, de la energia nelegată a proceselor primare la energia legată a actelor datorită cărora subiectul se desprinde, devenind conștient de el însuși, un al doilea el însuși, adică Eul a cărui organizare psihică depășește, prin cultură, natura sa.

Partea a doua.

CÎMPUL CONȘTIINȚEI SAU ACTUALITATEA TRĂIRII

Capitolul I

DESTRUCTURAREA CÎMPULUI CONȘTIINȚEI

(Încercarea a unei psihopatologii fenomenologice a cîmpului conștiinței)

Psihiatria clasică, inspirată dintr-o psihologie „asociaționistă" și „funcționalistă", și-a divizat obiectul de studiu într-o multitudine de „funcții" (memorie, afectivitate, percepție, imaginație, inteligență, conștiință etc.). În ceea ce ne privește, pentru a descrie nu o varietate întîmplătoare de „tulburări de conștiință", ci, pornind de la acestea, o ierarhie a *nivelurilor de destructurare a conștiinței*, a „crizelor" sau a „stărilor" de tulburare psihică care constituie efectiv „experiențe" *(Erlebnisse)*, modalități patologice ale actualizării trăirii, ne vom plasa într-o perspectivă radical diferită.

„Ierarhia" pe care o avem în vedere este constituită dintr-o serie de „structuri" pe care psihiatria tradițională le-a disociat artificial. Ea este ordinea naturală a nivelurilor conștiinței, iar destructurarea conștiinței dezvăluie organizarea lor arhitectonică. „Cîmpul conștiinței" apare astfel, prin analiza spectrală a patologiei sale, ca rezultantă a activităților ce reglează actualizarea trăirii și compun organizarea temporo-spațială a experienței imediate a ființei noastre aflate în lume aici și acum, într-un cuvînt, apare ca un „cîmp de prezență". Acesta este sensul general al analizelor structurale desfășurate de noi cu alte ocazii și care constituie esența tezei enunțate în capitolul de față al acestei cărți. Trimitem cititorul în acest scop la lucrarea noastră *Études*[1] pentru expunerea

[1] *Etudes psychiatriques*, t. III; *Structures des psychoses aiguës et déstructuration de la conscience*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 787 p. Apoi, interesul pentru psihopatologia conștiinței a crescut mult — *cf.* în acest sens C. R. ale Simpozionului de la Saint-Moritz, publicate de H. Staub (Ed. Thieme, 1961) sau lucrările lui Binswanger, J. Zutt, v. Auersperg, Buytendijk etc.

detaliată și aprofundată a faptelor și pentru reflexia asupra lor, ceea ce ne permite să abordăm problema destructurării cîmpului conștiinței pe baza unei observații clinice riguroase. De la o astfel de „observație clinică" trebuie să pornească descripția fenomenologică, singura care ne îngăduie să accedem la structurile esențiale sau constituționale ale conștiinței. Ele se dezvăluie prin destructurare, adică prin negativitate, prin neantizare, care în acest fel „liberează" pozitivitatea trăirii.

Observația noastră clinică a pus în evidență cîteva *fapte*, și anume:

1) faptul că tulburările de conștiință, admise de către toți clinicienii, cuprind și numeroase „alte tulburări" ce au ca model criza de epilepsie;

2) faptul că clinica (și în special cea a „psihozelor periodice") ne prezintă crizele de confuzie, stările onirice, experiențele delirante sau halucinatorii, stările de depersonalizare, stările de depresiune sau de excitație psihică într-un *continuum* ce nu poate fi decît artificial rupt;

3) faptul că toate aceste structuri psihopatologice se prezintă într-o ordine ireversibilă și constantă, astfel că ele pot fi descrise ca o ierarhie de niveluri structurale în care nivelurile superioare de destructurare sînt implicate în nivelurile inferioare și nu invers;

4) faptul că un același proces de disoluție de etiologie toxică (substanțe psihoto-mimetice) sau infecțioasă (encefalită), ori, în general, cerebrală (epilepsie, tumori, traumatisme), fie că este exogen (achiziționat), fie că este endogen (constituțional), se manifestă *clinic* prin toată gama de stări de destructurare a conștiinței. (Nivelurile cele mai înalte corespunzînd fazelor de debut sau de restaurare).

În cadrul acestei lucrări nu vom utiliza din observația clinică decît ceea ce este esențial.

1. SOMNUL ȘI VISUL

Înainte de a descrie aspectul fenomenologic al nivelurilor de destructurare a conștiinței, trebuie să arătăm că acestea sînt importante pentru studiul conștiinței datorită unui „fapt primordial", cum spune Moreau (de Tours),

care e cel *al somnului și visului*[2] și care ne evidențiază faptul că imaginarul e conținut în conștiință ca trăire a diferitelor grade de inconștiență.

Fenomenul vital al „închiderii" conștiinței se opune „activității sale vigile", încît „conștiința" și „inconștiența" sînt adesea socotite ca sinonime ale *vigilenței* și *somnului*. Mai mult, somnul pare să fie un zero al vigilenței sau al conștiinței. Or, visul ne apare aici ca negînd această negație, întrucît conștiința somnului nu este un neant. Visul este o „trăire" a conștiinței adormite. Această „trăire", în afara amintirii ei la trezire, nu se manifestă, pentru alții, decît prin semne conjecturale dar semnificative (manifestări psihomotorii ale visului). Ele ne arată că raporturile dintre somn și starea de veghe nu sînt reductibile la alternativa tot sau nimic; cu alte cuvinte, ne este relevat faptul că conștiința nu poate fi definită prin vigilență „pur și simplu", pentru că ea implică niveluri de trăire în procesul destructurării. Dar ce este trăirea „pentru sine" pe care o are cel care visează? Nu este nimic altceva decît o trăire ce abia poate fi încercată; o experiență atît de rapidă, instantanee, încît e foarte greu de rămas în cadrul ei. Este, într-adevăr, în esența gîndirii din somn sau a conștiinței imaginante a visului de a se pierde în somn. E suficient, de pildă, să trezim pe cel care doarme sau ca acesta să se trezească singur, pentru ca el să simtă că „i s-a întrerupt o trăire" imposibil de resimțit acum, la trezire, deci a cărui experiență ca trăire nu apare decît prin dispariția subiectului din realitate. Dacă această trăire nu va putea deveni „vis", atunci, la trezire, ea nu se va constitui în amintire, în poveste sau (după cum vom vedea în cap. „Neurobiologia cîmpului conștiinței") într-o experiență radical originală. Ajungem astfel la punctul definitoriu al „trăitului"[3], acest participiu trecut ce constituie singurul mod de conjugare al experienței imediate, căreia, întrucît o face să dureze destul timp, îi asigură existența. „Trăirea" din somn nu devine „vis" decît printr-o mișcare de intrare-ieșire în țesutul existen-

[2] *Cf. Étude* nr. 8 *(Etudes psychiatriques*, t. I, ed. a 2-a, pp. 186—283) și raportul nostru la Congresul mondial de la Madrid (1966).

[3] Substantivul german *das Erlebniss* implică mai curînd caracterul imediat al experienței decît ceea ce e pe cale să treacă de experiență. În lb. franceză acest lucru nu se poate traduce decît prin participiul trecut. Așadar, *Erlebniss*, „trăirea" experienței imediate trimite la constituția sa „pasivă", al cărei „trecut" este forma sa imprescriptibilă.

ței. Trecerea visului în conștiința trează, această intrare a conștiinței adormite în conștiința vigilă apare ca amintirea unei trăiri „real" încercate în somn, dar numai în măsura în care se iese din acesta. Iar prin povestirea a ceea ce s-a petrecut în vis, visul apare ca provenind dintr-o anumită profunzime a somnului[4] și ca fiind incompatibil cu claritatea treziei. Acestea sînt condițiile de apariție sau de prezentare a trăirii în somn. Ele o definesc ca o trăire „real-ireală", ca o realitate absolut caracteristică, reprezentînd o proiecție a intenționalității în obiectele sale imaginare (Sartre), o apariție autogenerată. O astfel de scenă, o astfel de imagine, o astfel de figură, de obiect se dezvoltă pe fondul unui neant, pe fondul nopții somnului. Dezvoltarea tematică a peripețiilor onirice — presupunînd că trezirea sau elaborarea sa secundară nu introduce mai mult decît conține experiența — nu este decît o explicitare în imagini a semnificațiilor pe care aceste obiecte le implică (întregul proces imaginativ se desfășoară în metafore simbolice).

„Trăirea" visului poate părea înzestrată cu o structură pur „noetică", în sensul dat de Husserl, și ca răspunzînd numai la o „dată de simț" (care emerge din profunzimile corpului celui ce visează, indiferent sau absent la lume, ca și cum n-ar exista nimic altceva decît o imanență, o pasivitate a unui „dat" al conștiinței). Într-adevăr, visul este, așa cum l-a descris admirabil J.-P. Sartre[5], un „imaginar" fără mundanitate, o conștiință pur imaginantă, „căci lipsește acestei conștiințe funcția thetică", facultatea de a pune și de a se pune în categoriile realității obiective sau mundane. În acest fel visul prezintă o ambiguitate fundamentală. El este trăit în mod absolut în caracterul său imediat, dar în afara oricărei problematici a realității. După cum spunea Freud, el ascultă exclusiv de „principiul plăcerii". El este o ordine a acestei trăiri absolute, care nu apare ca elaborată (Husserl), ci, dimpotrivă, ca perfect spontană. Acest lucru e adevărat întrucît visul, ca prezentare și actualizare fără sistem referențial, este o trăire pe care cel ce doarme o sesizează ca fascinîndu-l. Contopirea experienței (al cărei vis este o poveste) cu cel care visează (care, trăind visul, îl povestește) este de așa natură încît cel care doarme și somnul său sînt suspendați în vis[6]. Ceea ce E. Mounier spunea despre conștiință în general, anume că ea este „prinsă în" și prinde necesitatea propriei sale alegeri, că este captivă propriei sale capturi, convine în special acestei conștiințe imaginare.

Dar dacă această „noeză" determină sensul trăirii onirice fără formă care constituie o apariție de moment din fluxul neîntrerupt al trăirii, ea e caracteristică gîndirii din starea de somn în general și chiar pentru trăirea ce nu ajunge să se constituie în vis scenic. Pentru că se organizează apoi și trece într-o poveste, această trăire onirică trebuie să se prezinte într-o formă, într-un „analogon" al realității, într-un context simbolic. A spune, de pildă, că visul se exprimă prin ieroglife la acest nivel originar al dialecticii Inconștientului și Conștientului (*cf.* partea a IV-a), înseamnă a-l sesiza ca fiind structurat de „regulile" sintaxei sau ale retoricii, care îi impun indirect legea realității, a obiectivității. O astfel de structură noematică a trăirii ne arată că, la acest nivel, experiența celui care doarme, pentru a apărea ca vis, nu este niciodată simplu dată, ea fiind prezentă și în cerințele — inactive — ale unei legislații a trăirii de care trebuie să asculte intenționalitatea sa pentru a fi simbolica a ceva, pentru a apărea ca eveniment. Astfel, chiar cînd experiența — aici, la nivelul primului său grad de constituție — se prezintă ca o virtualitate, ea se actualizează obiectivîndu-se. Aceasta este experiența trăirii celui care doarme, experiență care depinde mai mult sau mai puțin direct de somn, somnul fiind o incapacitate formală, care reduce conștiința pînă la nedesfășurarea ei, pînă la lipsa unei deschideri sau a confruntării cu lumea, pînă la suprimarea a ceea ce înseamnă „pentru sine", rămînînd doar „în sinele", adică conștiința înghețată și aglutinată a celui care doarme. Procesul somnului și visului îl vom socoti un model al destructurării conștiinței. Somnul este ca o „a treia persoană" (neutră), dar și ca o „primă persoană", întrucît putem

[4] Vom vedea mai departe, cînd vom aborda neurobiologia cîmpului conștiinței, ce problemă este pusă de relația visului cu gradul de profunzime a somnului.

[5] În lucrarea cea mai riguroasă, dacă nu cea mai viguroasă, pe care J.—P. Sartre a scris-o: *L'imaginaire.*

[6] „Visul este paznicul somnului", spunea Freud; vom vedea însă că el este totodată prizonierul somnului.

spune tot atît de bine „ne cuprinde somnul" sau „(noi) ne abandonăm" lui. Ne apucă somnul sau ne lăsăm să alunecăm în somn[7].

2. STĂRILE CONFUZO-ONIRICE

Clinica psihiatrică franceză s-a făcut cunoscută (Delasiauve, Régis, Chaslin etc.), printre altele, și datorită studiului unui mare număr de „sindroame" sau „stări confuzionale". Vom lăsa de-o parte aici patogenia toxinfecțioasă a acestora, care este cea mai răspîndită și care conduce la stări tipice de encefalite sau de tulburări toxice ale conștiinței după modelul „bețiilor" provocate de substanțele neurotrope (alcoolul în special). Aceste stări de delir oniric sînt „vise patologice", după cum spunea încă acum o sută de ani Lasègue. Confuzul are o stare de „vigilență" care nu poate fi identificată — chiar în formele stuporoase — cu somnul și, încă mai puțin, cu coma. Starea de confuzie este un „fond" de destructurare a conștiinței în care modalitatea de „a nu fi conștient" ajunge la un punct clinic maxim al ei. Dar această „inconștiență" este, mai mult decît inconștiența celui care doarme, o „conștiință" care se poate constitui în delir oniric (*cf.* în special H. Ey, *Études* nr. 24).

Starea pe care o prezintă confuzul nu privește motilitatea, ci conștiința lui. Un om normal care doarme își trăiește visul într-o stare de cvasiimobilitate a corpului, cele cîteva mișcări fiind în special ale ochilor; el poate vorbi despre visul său într-o povestire pe care și-o poate spune sieși sau altora, în timp ce confuzul trăiește o experiență ce se defășoară parcă în afara lui, prin expresii psiho-motorii (atitudini, mișcări, pantomime, agitație etc.) și prin expresii verbale (el povestește pe măsură ce își trăiește propria experiență în „comunicarea" din cadrul examenului clinic). Așadar, la confuz „delirul oniric" se detașează de ipseitatea experienței somnului, dar se păstrează legături strînse și profunde cu experiența.

[7] Acest dublu sens, această reverberație a procesului de disoluție a subiectului, proces în același timp suportat de subiect și dorit de el, va face obiectul reflecțiilor noastre în legătură cu procesele nervoase ale somnului și, în special, în legătură cu experiențele lui JOUVET (*cf.* pp. 209—211).

Într-adevăr, onirismul, mai mult sau mai puțin deschis către altul, nu suprimă *absența* subiectului. Subiectul este aici fără a se afla aici, fiind fascinat de imaginarul său caleidoscopic. El se află în plină trăire a unui vis, o trăire care nu va fi reținută sau care este prost reținută, care nu va putea fi încercată din nou (caracterul amnezic al experienței confuzionale) ori este reținută cu multă greutate. Imposibilitatea de a se constitui o lume în coordonatele sale spațio-temporale este aici aproape aceeași ca în somn. „Lumea" confuzului nu există mai mult decît cea a visului, ea nu este decît un „analogon", un simulacru delirant, un imaginar „fără mundanitate", care se desfășoară, deci, fără orizontul lumii. Experiența trăită a confuzului apare și se dezvoltă sub presiunea unor „date" haotice, care sînt simple „vedenii" ale sale. Înlănțuirea scenică a acestora este un aranjament de semnificații pulsionale, animate de afecte intense (anxietate, euforie, teroare). Caracterul „estetic", „extatic" sau „erotic" al acestei trăiri exprimă o relație profundă a delirului oniric cu principiul plăcerii și al neplăcerii sau, în general, cu sursele de aviditate și de teamă. Încîntarea confuzului (chiar atunci cînd e vorba de un teribil coșmar) este însăși experiența intenționalității lui, care leagă imaginile de dorință, de preocupările ori de frămîntările acestuia. Astfel, confuzul trăiește un „spectacol" în aceeași măsură în care el e transformat în „spectator". Mai mult, „filmul" pe care confuzul îl urmărește în condițiile pierderii oricărui interes pentru lumea exterioară suprimă pînă și participarea confuzului ca autor al scenariului, devenind el însuși ceea ce „vede" și ceea ce „trăiește". În acest fel onirismul este aproape totdeauna o experiență de vizualizare a experienței, pentru că aceasta cere absorbirea sa în privirea care o vizează. Subiectul este redus astfel la a nu fi mai mult decît un obiect, obiectul dorinței sale sau al angoasei sale, obiectul a ceea ce îi rămîne din conștiință, al condamnării sale de a nu fi decît simbolic.

Absența subiectului din vis constituie atracția pe care o exercită asupra aceluiași subiect puterea imaginarului, acest hău prezent în subiect care îl obiectualizează, îl face să înceteze de a mai fi cineva, îl desubiectivizează. Nimic nu rămîne cu valoare mai mare pentru subiect decît fantasmele scenice ale extazului, ale iubirii și morții, care exclud Eul; nimic nu mai apare pentru subiect în afara imaginarului, decît un neînsemnat orizont virtual, o vagă

prezență de obiecte și de persoane, dar și acestea suferă deformări (false recunoașteri, iluzii), trecînd în fantasmagoric. În această conștiință destructurată, explodată cu violență, ruptă de realitate, totul apare ca o aglomerare de evenimente fără istorie, fără spațiu și fără timp. O astfel de „lume fără lume", un astfel de spectacol care înlocuiește existența nu poate fi neutralizat prin distanțele, perspectivele și categoriile noematice, care ar sustrage subiectul influenței puternice a unei experiențe radical subiective. În confuzie, ca și în somn, subiectul conștiinței destructurate rămîne redus la statutul său natural, pierzînd facultatea transcendenței. Identificat cu mișcarea sa intențională sau noetică, confuzul pierde orice posibilitate *de a fi prezent în lume*, de a fi pentru altul și pentru sine, de a se putea constitui într-un „vis-à-vis" al său și al altuia, mecanism prin care conștiința devine deschisă și deschizătoare. El devine astfel „absent", pierde accesul la lume, adică posibilitatea de a o crea, situație asemănătoare într-un fel cu aceea cînd abia ne trezim din somn și o clipă sîntem ca năuci, nu știm nici cine sîntem, nici unde ne aflăm, găsindu-ne parcă în fața unui abis. La confuz, acest abis nu este totuși un pur neant; el este populat, dar numai de „trăiri", de „imagini" care îl capturează, captivîndu-l, trăiri care nu pot „umple" însă acest hău.

Confuzia se dovedește astfel a fi un grad profund de inconștiență, cu pierderea posibilității deschiderii către lume, a unei orientări de bază sau a unei direcții față de lume, a fundamentării dimensionale într-un „cîmp de libertate".

3. STĂRILE CREPUSCULARE ȘI ONIROIDE

Sub acest nume (Mayer-Gross) descrie clinica psihiatrică acele modalități ale conștiinței destructurate care au cu conștiința confuzo-onirică (Régis) raporturi atît de strînse încît adesea e greu, iar uneori practic inutil să le separăm. Din punct de vedere fenomenologic, aceste forme de tranziție ale trăirii onirice către trăirea halucinatorie sînt totuși de un mare interes și ele trebuie cunoscute ca atare. Dacă starea de confuzie constituie un fel de somn hipnotic, mai deschis însă către lume decît somnul unui om normal, ea se caracterizează, totodată, prin îngustimea

acestei „deschideri", fiind determinată să se constituie ca o experiență „privată", adică atrasă de polul subiectiv al relației sinelui cu lumea, care fundamentează categoria de realitate. Lucrurile se petrec altfel la nivelul la care se desfășoară experiența imaginarului în cazul stărilor crepusculare (numite și „hipnoide", „oniroide" etc.), lumea fiind în acest caz transfigurată, iar nu aneantizată. „Trăirea" apare aici într-o atmosferă anume, într-un mediu de opacitate amenințătoare, într-un fel de peisaj existențial lărgit pînă la un îndepărtat orizont de imensitatea tragediei sau de un extaz al cărui subiect este, totodată, centrul și spectatorul lui. În această perspectivă construită din planuri confuze și instabile, evenimentele alunecă sau se condensează. Lumea apare transformată, compusă din imagini, idei, percepții care ocupă un „loc" special în spațiul trăit al reprezentării lumii, cel al unui interval magic, care se instituie între eu și Lume. Evenimentul delirant se desfășoară nu „inundînd", ca în vis, orice experiență, nici împărțind-o în sectoare senzoriale, ca în halucinație, ci ca o curgere de fantastic ce dejoacă logica spațiului, introducînd o a treia lume. Lumea crepusculară e modificată în structura sa spațială. Diviziuni indefinite ale spațiului refractă și reflectă o multitudine infinită de unde, de ricoșeuri și ecouri. Într-un astfel de efect telescopic al dimensiunilor și perspectivelor, imaginile, alegoriile și metaforele, simbolurile au mișcări în toate sensurile — înainte, înapoi, în sus, în jos—, confundîndu-se sau acoperindu-se unele pe altele. Această stranie „mundanitate", supusă prestidigitației și magiei unei fantezii încă conștiente de ea însăși, împinsă la orizontul existenței și suspendată între cer și pămînt într-o atmosferă crepusculară, apare ca o miraculoasă sau monstruoasă întîlnire a Sinelui cu o altă lume, numai a sa.

Reprezentarea[8], ca dimensiune fundamentală a oricărei structuri a conștiinței, se dovedește a fi în acest caz o

[8] S-a spus nu o dată că fenomenologia exclude în general din conștiință orice reprezentare sau imagine, ceea ce este perfect adevărat. În primul rînd pentru că trăirea este încercată ca atare, ea nepresupunînd nici o mediație. În al doilea rînd pentru că imaginea și reprezentarea nu sînt reflexe sau epifenomene ce anulează structura conștiinței. Dar acest lucru nu trebuie să ne împiedice să surprindem imaginarul ca o trăire a conștiinței, de a putea trăi imaginarul pînă la a-l socoti chiar o realitate. Cu alte cuvinte, dacă reprezentarea n-ar fi o structură a conștiinței, aceasta n-ar putea să-și trăiască propria iluzie.

apariție a unei figuri, a unei scene, a unui eveniment, o prezență ori o punere în prezență, pentru subiect ea nefiind însă și o aparență, adică tocmai reprezentarea a ceva. Această prezentare într-o atmosferă crepusculară a realității este o prezentare insolită. Dacă reprezentarea e complet abolită în conștiința celui care visează, el fiind eclipsat ca autor al visului său (și într-un anumit sens ca spectator), în stările crepusculare trăirea ca reprezentare pătrunde în constituția experienței ca o „altă lume" sau ca un „dincolo de lume". Subiectul, care în mod normal are puterea de a face să apară orice trăire, cu condiția acomodării la ea prin reglarea distanței ce îl separă de aceasta, în cazul experienței oniroide, încetînd să supună trăirea legii excluderii reciproce a obiectivului și subiectivului, admite ambiguitatea acestora. De unde caracterul artificial al reprezentării sale, pe care o acceptă totodată ca fiind (trăire) și nefiind (ireal), cu alte cuvinte, ca o „suprarealitate". Experiența crepusculară se constituie, deci, în eveniment printr-o punere între paranteze a realității. Formele sau pozițiile „thetice" ale acestei experiențe sînt ambigui și nu pot fi decît astfel întrucît ambiguitatea este specifică destructurării unei conștiințe care a pierdut puterea de a se constitui în realitate, dar care n-a pierdut în întregime puterea de a-și constitui o lume oarecare a sa. „Misterul", *numinosus*-ul trăirii este un caracter primordial al acestei „reprezentări" insolite. Experiența trăită la un astfel de nivel de destructurare a conștiinței este, deci, legată de unele modalități ale constituției sale (dramatism, artificiu, mister), tematica stării crepusculare („crepusculul zeilor") simbolizînd seismul dezorganizării conștiinței ca un eveniment care marchează desperarea sau beția orgiacă.

Această experiență, ca dezorganizare sau ca neorganizare a spațiului trăit al reprezentării, este tipică pentru invazia cîmpului conștiinței de către o lume fantastică; ea este o irupere a acestei lumi, un eveniment fabulos ce are loc într-un univers instabil, un eveniment „supranatural", „cosmic" și apocaliptic[9]. În abisul acestei

[9] *Cf.* lunga analiză structurală (H. Ey, *Étude* nr. 26) a cazului lui „Jean-Pierre". Tot ceea ce noi tratăm aici în termeni abstracți, în cazul lui J.—P., aflat în stare crepusculară epileptică, apărea teribil de concret. Teza lui P. Schmidt (Paris, 1950) constituie un document inegalabil în ceea ce privește acest tip de stări crepusculare.

profunde, radicale destructurări se precipită toate arhetipurile, figurile și fabulele mitologiei, toate fantasmele tragediei antice, toate dramele existenței umane. Într-adevăr, atmosfera stării crepusculare este esențial lirică și metafizică, experiența avîndu-și sursa în însăși problematica realității și a existenței, în statutul originar al condiției umane, unde dorința și ființa, viața și moartea se articulează într-o tematică de cel mai profund dramatism existențial.

Este important să notăm faptul că această „întredeschidere" la lume a conștiinței oniroide sau crepusculare permite „sesizarea" de către observator a experienței trăite și „reținerea" ei în memoria subiectului[10]. O astfel de experiență a fantasticului nu este (cum se întîmplă în onirismul confuzional) radical separată de trama existenței; trăirea ei și emoția care rezultă de aici sînt uneori vii; subiectul rămîne perplex și amețit cînd iese (uneori greu) de sub fascinanta lor influență.

4. EXPERIENȚELE DELIRANTE ALE DEDUBLĂRII HALUCINATORII

Vizualizarea trăirii ca „spectacol", ca „vedenie" este, deci, o trăsătură structurală a conștiinței onirice și a conștiinței oniroide[11]. Structura conștiinței imaginante se reduce în acest caz la o „privire", iar explorarea prin ea a trăirii la un spectacol al obiectului acesteia. Structura conștiinței este asimilată astfel unui „aparat optic" (vom reveni asupra acestei asemănări la p 132). Pe noi ne interesează acum acel nivel al conștiinței halucinante care se definește ca o *experiență a „vocilor"*, adică acea modalitate a experienței care nu se exprimă prin *figurarea* unui eveniment, ci prin sensul unui sens (E. Straus), cel al auzului. Este vorba de forma de verbalizare a trăirii, care, aici, ne arată o *dezordine a spațiului trăit al reprezentării*. În acest sens, analizele lui E. Minkowski și E. Straus își au poate originea într-o frază plină de importanță a lui M. Merleau-Ponty: „Ceea ce garantează sănă-

[10] *Cf.* descripțiile autobiografice extrem de interesante publicate de MAYER-GROSS (*cf.* H. Ey, *Étude* nr. 23).

[11] *Cf.* H. Ey, *Étude* nr. 23, p. 290.

tatea unui om împotriva delirului sau halucinației nu este funcția sa critică, ci structura spațiului său... Ceea ce face din halucinație mit este îngustarea spațiului trăit"[12]. Într-adevăr, reinserată în „spațiul mitic", halucinația apare ca atare, anume ca „impostură", care suprimă destructurarea conștiinței, făcînd-o astfel posibilă pentru subiectul respectiv, dar imposibilă pentru altul.

Pînă aici am descris experiența delirantă ca un corelat al structurii spațiului trăit, în sensul că imaginarul nu-și mai are „locul său" în ordinea lumii, fie că nu mai există loc decît pentru el, fie că i se admite să aibă o dimensiune insolită. Pe măsură ce „urcăm" în ierarhia nivelurilor de destructurare a conștiinței, pe măsură ce aceasta ne apare, în consecință, mai puțin profundă, mai „normală", pe măsură ce ea este mai „lucidă", mai „deschisă", pe măsură ce ea admite mai mult „diferențierea" și „perspectivele" cu caracter difuz, global și inefabil ale aglutinărilor sau telescopajelor onirice sau oniroide, se face mai mult loc coeziunii și organizării cîmpului actualizării. Am văzut mai întîi conștiința ca fiind depășită, acoperită, redusă la dependență și întunecime, încercînd cu disperare să se constituie în mundanitatea haotică, apoi să admită în lumea sa o profuziune, o invazie a fantasticului în realitate. Acum avem de-a face cu o conștiință ale

[12] Analizele lui MERLEAU-PONTY *(Phénoménologie de la perception*, pp. 385—397) trebuie să ne servească aici drept garanție și să ne fie totodată un ghid. Iată cîteva din propozițiile sale: „Halucinația dezintegrează realul sub ochii noștri... Halucinația nu este un conținut senzorial, nici o judecată sau o credință temerară... Fenomenul halucinatoriu nu face parte din lume... Halucinația este semnificația implicită și nearticulată... Halucinația nu este percepție, ci cuprindere a timpului într-un prezent viu. Ea alunecă deasupra timpului și a lumii. Halucinația nu-și are locul în «lumea geografică»..., ci în peisajul (cum spune Straus) individual prin care lumea ne atinge și prin care noi sîntem în comunicare vitală cu ea...". În ceea ce ne privește, am încercat să înțelegem halucinația ca un corelat al unei tulburări anume a vieții psihice pentru a nu subscrie la o astfel de concepție, care constituie *contrasensul percepției*. Avem în vedere aici în special halucinația ca experiență trăită, ca experiență delirantă primară (Jaspers) sau ca stare primordială de delir (Moreau de Tours). Alienarea halucinatorie în psihozele cronice, fără a fi radical diferită (sau cel puțin fără ca ea să nu aibă legături cu aceste experiențe) se deosebește totuși de structura conștiinței halucinante. Noi am tratat toate aceste probleme în lucrarea *Hallucinations*.

cărei distorsiuni privesc nivelul său superior (depersonalizare, experiențe de dezordine „thimică")[13].

Lumea este aici. Ea este în cvasiplenitudinea perspectivelor și planurilor sale, într-un cuvînt, în legalitatea sa. Ea este aici ca lume a obiectelor percepute, căci percepția este în acest caz nu numai posibilă, ci și necesară. „Luciditatea" sau capacitatea conștiinței de a-și diferenția net și de a-și ordona conținuturile își exercită acum controlul și vigilența. Dar acest acord cu „realitatea obiectivă", cu lumea naturală, este în *contrast* cu singularitatea trăirii. Trăirea se divizează după „punctările" semnificațiilor străine, care sînt imposturi, iluzii sau intoleranțe introduse în *experiența comunicării*. Pentru a fi capabilă la acest nivel de mai multă claritate, conștiința destructurată trebuie să se găsească încă deschisă către experiența fundamentală a *co-existenței*. Or, ea apare efectiv alterată la acest nivel, la care în mod normal limbajul intră în constituția conștiinței, furnizîndu-i o dimensiune esențială[14]. Această „dimensiune" este cea a unui „spațiu interior", a unui spațiu al umbrelor obiectelor, al semnelor acestora ori al unor lanțuri de semnificanți care nu numai că furnizează cheia realității, dar formează ele însele o realitate. Această „realitate" nu este obiectuală; limbajul nu este limba care circulă obiectiv în lume, materialitatea sa fiind cea a corpului, ceea ce implică faptul că „acest corp" este locuit *de altul*, în interlocuția sa, dar ca el însuși care vorbește. Nivelul de destructurare a conștiinței pe care-l avem în vedere nu-l vom putea deci sesiza decît ca o dezorganizare a experienței comunicărilor noastre cu altul, adică a „logisticii" relațiilor noastre. Ceea ce implică în mod necesar un „mediu" (un „loc" sau o „regiune") prin care mesajele, apelurile, întrebările și răspunsurile circulă și se răspîndesc. Mediu paradoxal și ambiguu în esență, căci el este spațiul „gîndirii" noastre și cel care se decentrează prin raport cu altul. Într-un cuvînt, în organizarea cîmpului perceptiv, acest mediu este trăit

[13] Dacă insistăm asupra acestui punct este pentru a menține în descripția noastră planul și ordinea ce constituie sensul.

[14] Natural că nivelurile inferioare de destructurare comportă, în perspectiva noastră, această *tulburare fundamentală*. Dacă noi ne-am referit puțin la aceasta este pentru că aceste niveluri se definesc prin ceva care, adăugîndu-se la destructurarea vizată aici (după metoda descripției noastre ierarhizate), face din experiența verbală în stare crepusculară sau în vis o contingență structurală relativă.

în spațiul imaginar al reprezentării, și anume ca un spațiu transparent sau virtual ce se instituie în experiența noastră prin reflexie. El apare aici ca fiind suportul sensibil (ca „trăire" prin corpul meu) al sensului schimbărilor perceptive, dar care dispare sub acesta.

Nimic nu „atinge" acest sens al simțurilor, nici un substantiv, nici un verb, nici o propoziție, nici o prepoziție, nici o abstracție (E. Straus). Datorită lui rezonează armonic actele conștiinței. Armonici care nu sînt nici unde, nici vibrații, ci trăiesc sensibilul simțurilor prin sensul său. „Noeza" se confundă aici sau se completează prin structura noematică, pe care limbajul i-o adaugă ca obiect al unei „conștiințe aperceptive" a sensului, al intimității și proprietăți gîndirii ce pune stăpînire pe obiectele sale enunțîndu-le.

O astfel de modalitate a conștiinței, care are ca obiect al experienței propria gîndire în comunicare cu altul, este deformată în cazul nivelului de destructurare[15] avut în vedere. Spațiul „virtual", ale cărui „date sensibile" sînt în permanentă mișcare și dispar sub „sensul" (semnificația) lor, cade într-o spațializare în care el însuși se metamorfozează (prin metaforă, metonimie și alți tropi gramaticali) și în care se „angajează" discursul. Ceea ce eu gîndesc devine un obiect care se detașează de mine. Ceea ce eu îmi spun devine ceea ce mi se spune. „Eu îmi vorbesc" devine „se vorbește în mine". Gîndirea mea este trăită ca și cum ar fi a altuia. Ea (transmisia gîndirii) este un lucru supus fizicii lumii naturale (vibrații, unde, fluide), ale cărei proprietăți acustice prevalează asupra sensului. Astfel, ceea ce este trăit de cel care halucinează poate fi „repetat" (sau „parafrazat", cum spune R. Mourgue) de o anumită teorie a halucinației, care consideră această experiență ca atare (iluzia teoriei mecanice a automatismului mental al lui G. de Clérambault). Dacă metaforele spațiale (dedublare, bifurcare, ecou, sustragere, intruziune) constituie fondul acestei experiențe de „mecanizare" a gîndirii (a cărei descriere fenomenologică a aceluiași autor este exemplară), în cazul în care nu vrem să cădem în iluzia care ar funda-o ca *trăire,* ea trebuie descrisă în atmosfera iluziei care o fundează ca *eroare,* adică în destructurarea spațiului trăit al gîndirii și limbajului.

[15] *Cf.* H. Ey, *Étude* nr. 23 (pp. 282—300), din care aici nu dăm decît un scurt rezumat.

„Extraneitatea", „altul", lucrul implicat în relația verbală apar în *vocile* care fac propria voce a subiectului, dar a subiectului care, „inconștient" de alterarea experienței sale, o raportează la *altceva* decît la el însuși. Această gîndire care „curge" în liniștea conștiinței mele, în intimitatea ei, în secretul lumii ei particulare, această gîndire mă împrăștie, mă reperează și se repercutează asupra mea, mă invadează, mă pătrunde pînă în modalitatea eului, care o întîmpină pentru a o respinge. Cuvîntul meu se îndreaptă către mine și contra mea; el nu se mai îndreaptă spre altul, el nu mă mai îndeamnă să vorbesc altora sau mie însumi, el nu mai este ductil, ca instrument al libertății mele, el se întoarce ca un bumerang asupra mea. Aceste experiențe halucinatorii comportă sau implică trăirea intruziunii, a faptului bizar că „experiențele" devin „experimentări", în care cel care halucinează se simte *obiect*... (al persecuției, influențelor, telepatiei, sugestiei, vrăjitoriei etc.). Se întîmplă foarte frecvent în clinică (și întotdeauna în hermeneutica psihanalitică sau psihopatologică) ca experiența acestei intruziuni sau penetrări, a acestei coabitări să fie *erotică:* vocea care intră și iese din corp și din creier este vehiculul simbolic al unui viol, căci ea apare ca imagine a puterii de creație și de comunicare a falusului. Ajungem aici la fondul sensului experienței halucinatorii a vocilor. E vorba în această trăire halucinatorie a conștiinței halucinate de o experiență „sensibilă" sau „senzorială", ori „estezică", de o experiență a vocilor și fenomenelor care formează cortegiul de evenimente al acestora, ce sînt trăite la modul absolut și irevocabil al „simțitului", „resimțitului", al „încercatului", adică în irevocabilul actualității unei figuri în care se află totodată spațiul corpului și spațiul timpului ce formează dimensiunile oricărei experiențe actual trăite.

Dar conștiința halucinată se halucinează, fiind pentru ea însăși halucinantă. Ea operează o inversiune sau în orice caz o răsturnare a *sensului* pe care îl poate *avea* „pentru sine" limbajul constituit de figurile fără număr ale infinitelor posibilități de relație cu altul. Modalitatea „a avea" a subiectului „ce posedă" propria-i gîndire devine o modalitate de „a fi", de „a fi doi" (modalitate duală a relației cu obiectul), o ființă împărțită prin „proprietatea" sa și pusă într-o poziție de pasivitate și subordonare. Această pierdere a stăpînirii de sine coincide cu solidi-

ficarea spațiului trăit, a acelui domeniu propriu care este locul unde se dezvoltă și stăpînește Eul: ea este în același timp manifestarea îngustării acestuia, condiția și efectul său; căci nimic esențial nu poate fi trăit din discurs decît sensul său. Astfel fenomenologia experienței dedublării halucinatorii comportă trăirea unei obiectivări (a unei materializări și a unei mecanizări iluzorii a gîndirii în formă de sindrom de automatism mental) și a unei falsificări a raporturilor cu altul, care schimbă sensul în „voce", sau, mai mult, ale cărui „voci" constituie schimbarea sensului. Infinității perspectivelor deschise asupra lumii, mijlocite de posibilitățile discursului, de dualitatea însăși a dialogului, care este forma transcendenței conștiinței privind propriile-i date, conștiința halucinantă, căzută într-un fel de iluzie realistă, îi substituie experiența imediată cu o „voce" venită din afara ei, ca un obiect al „lumii externe". Această „lume externă" e trăită ca o irupere, ca o invazie, ca o penetrare în interiorul sinelui, în spațiul închis al reprezentării: obiectul gîndirii intră în cîmpul experienței subiectului ca un corp străin. Halucinația este o violare.

5. EXPERIENȚELE DEPERSONALIZĂRII

Tulburarea structurală a cîmpului experienței limbajului și gîndirii ne trimite, deci, ca la condiția sa, la o tulburare a experienței corporale, care învăluie acest cîmp și îi conferă realitatea trăirii sale: orice halucinație este mai întîi o halucinație a propriului corp (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 391). Dar „corpul propriu" nu e numai corpul somatic, nu e numai corpul viu animat de trebuință și sensibilitatea sa, este corpul în unitate cu persoana și lumea. Într-adevăr, corpul este acel obiect și spațiu care ocupă o poziție totodată bazală (sau vitală) și superioară (sau noetico-noematică). Corpul se află la baza a tot ceea ce eu trăiesc, căci nimic nu poate fi trăit dacă nu trece prin el sau nu se referă la el, iar tot ceea ce vine de la el este al meu (este al meu și îmi aparține), însă el se confundă și cu mine și cu lumea mea, așa cum și eu mă confund cu el. Astfel, experiența corpului implică o ambiguitate funciară: ea aparține lumii ca un obiect, dar ea este a mea ca formîndumă sau fondîndu-mă.

Nimic nu e, deci, perceput de către organele corpului, de către organele și funcțiile sale de simț, în raport cu trebuințele, apetiturile sau mișcările sale, care să nu fie o experiență difuză sau acută de plăcere, de durere, de stare bună sau rea, de armonie sau de disonanță în ordinea spațialității simțirii. Or, „simțirea", emanînd din corp sau reflectîndu-se asupra lui, nu poate fi decît o experiență protopatică sau, cum s-a mai spus, *cenestezică*, o experiență fundamentală, implicată în orice percepție și care apare fără nici o mediație. Există, așadar, o sensibilitate protopatică (și chiar epicritică) a corpului, dat fiind că ea este prezentă în toate senzațiile noastre, în toată experiența noastră.

Acest nivel al simțirii se dezvăluie în mod natural și în patologia percepțiilor, în agnoziile psihosenzoriale, dar în special în faimoasele *tulburări de schemă corporală* puse în evidență de patologia cerebrală. Leziunile ariilor a 5-a și a 7-a ale regiunii parietale superioare (centru primar al somatognoziei, adică al percepțiilor care constituie ordinea modelului postural, și al segmentelor spațiului corporal) provoacă, într-adevăr, tulburări bilaterale, cînd ele interesează lobul dominant (în general stîngul), și tulburări de hemisomatognozie contra-laterală, cînd e vorba de celălalt hemisfer. Aceste tulburări privesc percepțiile de ordine spațială a corpului, așa cum e el perceput ca un obiect al spațiului lumii. Unele din părțile sale pot dispărea sau pot fi confundate fără să fie alterată conștiința ce vizează corpul ca *medium* al Eului și al lumii. În felul acesta, ceea ce nu apare de obicei distinct la un nivel superior de integrare a sensibilității, adică la nivelul conștiinței corpului, se dovedește a fi aici, dimpotrivă, distinct: sensibilitatea poate fi alterată în procesul perceptiv fără ca ansamblul conștiinței actualității sensibile să fie modificat[16].

---

[16] *Cf.* cartea lui HÉCAEN și AJURIAGUERRA și discuțiile pe care noi le-am purtat cu acești autori în *Les rapports de la neurologie et de la psychiatrie*. Problema anosognoziei a făcut întotdeauna obiectul principal al unor astfel de discuții. Punem aici această problemă pentru a o situa în sfera „inconștientă" a ființei noastre, sferă construită din implicațiile automate care în mod normal scapă conștiinței și se manifestă în destructurarea acesteia ca figuri eterogene. Precizăm însă că, întrucît o parte a corpului poate cădea în inconsistență fără ca conștiința să fie alterată, acest lucru poate însemna că leziunile sau funcțiile cor-

Vom reveni la acest nivel de simțire „cenestezică", în care organizarea spațiului corporal este integrată în experiența corpului ce ființează ca obiect central al lumii subiectului, ca loc de întîlnire cu lumea altuia și ca vehicul al articulării subiectivului cu obiectivul, care e trăit ca o problemă existențială. Soluția acestei probleme scapă atunci cînd se constituie *experiența depersonalizării.* Astfel, cînd corpul „se golește" sau cînd devine evanescent, pierzîndu-și „încarnarea", aceste „experiențe" nu capătă un sens metaforic numai în expresie, ci și în trăirea patologică pe care o avem în vedere. În această patologie „metaforică" a depersonalizării, corpul se metamorfozează printr-o experiență de fuziune și de confuziune a *datelor* senzoriale, somatice, a *Gestaltqualitäten* lumii obiectelor externe sau interne, dar mai ales printr-o mutație a propriilor „stări de suflet". Fie că există senzația unei lumini blînde, în atmosfera căreia obiectele parcă ar pluti pe valurile capricioase ale *euforiei,* conținuturile înviorîndu-se, iar lumea, astfel așezată și animată, îmbogățindu-se pînă la a deveni străină prin somptuozitatea sa, fie că, dimpotrivă, totul pare „obscur, realitatea tulburîndu-se, spațiul pierzîndu-și echilibrul și stabilitatea, fiind și el profund tulburat de o gravă *angoasă,* pînă la configurarea unei lumi ostile, întunecate, străine, întotdeauna trăirile de depersonalizare cuprind schimbări corporale legate de un caracter bizar al lumii externe, aceste două modalități de deformare a corpului și corpul ca atare fiind învăluite într-o atmosferă totală de dramă, de extaz sau de teroare".

Acestui nivel al constituției sale, în care imaginea corpului se află în legătură intimă cu persoana noastră, acestui loc al întîlnirii cu lumea noastră îi corespunde „conștiința depersonalizată". Căci depersonalizarea nu se reduce la „simple" tulburări de schemă corporală, ci este legată de o alterare radicală a dispozițiilor și proiectelor persoanei. Dacă „metafora" este implicată în durerile tabeticilor, ca și în tulburările de somatognozie, ea se află totuși, dincoace de delir, care o suprimă. Dimpotrivă, metafora domină în „stările de depersonalizare", considerate de noi ca o metamorfoză, prin care starea de suflet, *Stimmung*-ul delirant ce modifică radical experiența, exercită asupra ei magia unei transmutații și aprinde flacăra visului:

ticale patologizate nu ating direct și global structura conștiinței (*cf.* cap. III) sau, cu alte cuvinte, că tulburările schemei corporale nu sînt experiențe de depersonalizare.

obiectele se deplasează, fac gesturi, vorbesc, brațul se continuă cu piciorul, interiorul corpului se extravazează sau imaginile sale se multiplică la infinit într-o lume de oglinzi, figurile sale anatomice, suporturile sale erotice, părțile sale rușinoase sau punctele lui nevralgice se intervertesc sau se combină, gîndirea solidificată se sparge ca un pahar, se trage sau se înnoadă ca un fir etc.

Această „conștiință depersonalizată" sau, mai exact, această „conștiință fantastică" a depersonalizării este asemănătoare unei „conștiințe din stările de beție". Într-adevăr, în cazurile de *beție* (cu alcool, haşiş, opiacee, cocaină, mescalină, acid lisergic etc.) se observă foarte bine aceste „experiențe psihedelice". Printre atîți autori, filosofi, medici și poeți care au descris astfel de experiențe de scufundare a conștiinței, Henri Michaux[17] este cel care a transpus cel mai bine, prin magia cuvintelor, magia drogurilor. „Secvențele" sale mescalinice, canabice sau psilocibinice urmează traseele interioare ale unui „infim dans" care îl fac pe intoxicat să treacă în *situații abisale,* unde întîlnește trăiri incoercibile, angoase sau extazuri ale acelor „stări secunde" pe care Régis le-a apropiat, în esența lor, de onirismul toxic. Acțiunea drogurilor și bețiile pe care acestea le provoacă trezesc dorințe care altfel se află în stare latentă în imaginea corpului.

Experiența de depersonalizare este, într-adevăr, strîns legată de fantasmele corpului a căror „complexă geografie" afectivă poate fi oricînd substituită de ordinea spațiului reprezentat. Problematica acestor valori „spațiale" ale dorinței către obiectul său, ale subiectivului și obiectivului, se află în acest caz fie blocată, fie rezolvîndu-se în imaginar[18].

Psihopatologia spațiului trăit este inseparabilă de cea a temporalității, căci nimic nu e trăit ca o dimensiune spațială fără să fie integrat în configurația de moment a acestui spațiu. E vorba de o destructurare a nivelului su-

[17] Henri MICHAUX, *Misérable miracle* (1956); *Paix dans les brisements* (1959); *Connaissance par des gouffres* (1961); *Les grandes épreuves de l'esprit* (1966). *Cf.* Henri Ey, *Hallucinations,* în special cap. *„Hallucinogènes".*

[18] Această relație profundă a depersonalizării și structurii spațiului trăit cu mecanismele inconștiente ale simbolicii *imaginilor* a fost explicitată și exploatată intens de către psihanaliști (P. Schilder, Nunberg, Oberndorf). Studiul lui M. BOUVET („Rev. fr. de Psychanal.", 1960) constituie un model al acestei analize, cel mai adesea difuză și confuză.

perior de organizare a cîmpului conştiinţei, de un nivel la care experienţa nu se mai află în acord cu legile acţiunii în cîmpul prezentului.

6. STĂRILE MANIACO-DEPRESIVE

Conştiinţa dezorganizată de *emoţie* este o conştiinţă tulburată în ce priveşte dinamica *temporalităţii* sale.

„Temporalitatea" trebuie înţeleasă aici ca o structură a vieţii psihice care se desfăşoară nu după ordinea cronologică a timpului măsurabil, ci după *mişcarea trăirii*. Or, această *mişcare* este „timpul trăit" ca experienţă a direcţiei şi intenţionalităţii conştiinţei. A-ţi fi, de pildă, teamă de ceva înseamnă a fugi. A fi vesel înseamnă a te avînta cu tot elanul spre viitor, iar a fi trist înseamnă a-ţi opri mişcarea, fluxul trăirii, sau a o inversa, regresînd către trecut. Cu alte cuvinte, structura dinamică a desfăşurării temporale a conştiinţei, care e cînd mai mult avidă de viitor, cînd mai mult nostalgică după trecut, constituie o structură *temporal-etică*. Am definit astfel (cf., *Études psychiatriques*, t. III, pp. 140—171) această modalitate a direcţiei şi mişcării conştiinţei pentru a pune în evidenţă faptul că e vorba de o temporalitate legată de problematica dorinţei şi, în consecinţă, de controlul exercitat de aceasta. Vom înţelege mai bine astfel că experienţa trăită de conştiinţa destructurată la acest nivel este o emoţie care acţionează limitat asupra conştiinţei, adică ajunge ea însăşi să fie o tulburare a conştiinţei ce se află pe punctul de a compromite, dacă nu de a distruge, prezentul. Mai mult, emoţia nu numai că împiedică conştiinţa să se oprească în prezent (fie că o retropulsează, angajînd-o către ceea ce a fost trăit, fie că o propulsează către ceea ce urmează să fie trăit), dar ea dezvoltă un adevărat val de fantasme, de imaginar. Este ceea ce J.-P. Sartre a expus magistral, descriind emoţia ca o situaţie imaginară, ca o fascinaţie imaginativă. Emoţia este întotdeauna împlinită în acest caz prin imaginarea obiectului său, care e supravalorizat astfel de „conştiinţa mişcată", asemănătoare, spune Sartre, „conştiinţei care visează".

Acesta este, aşadar, nivelul care poate fi numit „afectiv" sau „emoţional" şi la care destructurarea conştiinţei trebuie descrisă ca o experienţă a tulburării structurii sale

temporal-etice. Se utilizează adesea, dacă nu totdeauna, termenul „thymic" pentru a desemna această tulburare a umorii, şi tot adesea, dacă nu totdeauna, această tulburare a umorii este considerată ca neintrînd în patologia conştiinţei. Aici studiile noastre asupra psihozelor acute vin în contradicţie cu cele mai multe dintre opiniile consacrate şi susţinute de o lungă tradiţie clinică, dezvoltînd o altă tradiţie (*cf.* H. Ey, *Études* nr. 21, 22 şi 23), care priveşte identitatea profundă între stările confuzionale, crizele delirante şi cele de manie sau de melancolie.

Psihopatologia fenomenologică a crizei de *manie* pune în evidenţă caracteristica „conştiinţei maniace" — de a fi un salt, un irezistibil elan al trăirii dincolo de un prezent imposibil, către un viitor indefinit, un viitor proiectat de o dorinţă nestăpînită. Acesta este sensul întîlnit în studiul fenomenologic al „fugii de idei" *(Ideenflucht)* întreprins de L. Binswanger. Inconştientul maniacului se deschide spre lumea infinită a posibilului. Exaltarea, „excentricitatea", euforia acţionează asupra maniacului ca o forţă irezistibilă a unei stări continue de foame, care îl precipită şi îl trage înainte. Totul este asemenea unei „guri deschise enorm" *(grossmaulig)* cu care maniacul devorează timpul şi spaţiul fără a se putea opri, fără a ţine seama de obstacole, şi mai ales de acel obstacol major, care este subordonarea satisfacerii dorinţei ordinei unei temporalităţi ce se interpune între obiect şi dorinţă prin rezervarea sa particulară la diferitele acţiuni viitoare. Într-o asemenea cursă vertiginoasă spre viitor, prezentul nu mai există deloc, iar viitorul se scurge prin el, fiind posibil orice. Lipsa oricărei constrîngeri sau a unei legalităţi faţă de experienţa trăită se manifestă prin propulsiunea instinctelor şi a efectelor, care urmăresc astfel să fie satisfăcute.

Se înţelege că analizele lui Freud, Abraham şi ale tuturor psihanaliştilor care au considerat conştiinţa maniacă drept prototipul unei regresiuni către stadiul „oral" al plăcerii, către orgia canibalică a unui libido brutal scăpat de sub acţiunea unui „imperativ", a oricărui control al legii Supra-Eului, au întîlnit aici, şi încă pe deplin, forma modului „de a fi în lume" maniac, pentru care „volatilitatea" este indiferenţa adusă de o extratemporalitate radicală, de uşurinţa cu care se trece peste exigenţele prezentului, fără nici o grijă faţă de acordul cu rea-

litatea. Experiența maniacă refuză orice pauză, se eliberează de orice ponderare sau prudență, pentru a trece într-o satisfacere anticipată a dorințelor neînfrînate. Conștiința maniacă este invadată fără încetare de un „Sine" *(Ça)* care o mobilizează, o pune în mișcare către ceva care în permanență se află aici, în fața sa, ca o finalitate absolută.

Spre deosebire de această dorință devorantă, al cărei obiect este *întotdeauna* atins dincolo de orice timp[19] al prezentului, trăirea din *melancolie* este experiența lui *niciodată*. Chiar atunci cînd melancolicul își regretă trecutul — și aceasta este însăși forma actualității experienței sale — acest trecut nu e resimțit că, într-adevăr, ar fi trecut, ci, dimpotrivă, că nu e niciodată trecut. Prezentul acestui trecut revenit are proprietatea unei temporalități oprite. Trecutul apare astfel ca un eveniment fatal. Fatal — în două sensuri: nefericit și iminent. O astfel de fatalitate conferă o valoare absolută și extratemporală evenimentului trecut, în care timpul s-a oprit în forma imobilă a unei experiențe cruciale, ce nu va mai putea fi îndepărtată sau depășită. Melancolicul oprește timpul în trecutul său dintr-un imperativ categoric al nevoii de nedepășire al acestuia sau pentru a nu-l uita. Un astfel de trecut este o obsesie, în care dispare orice posibilitate de devenire, de schimbare. El atrage prezentul imposibil într-un abis de regrete, al căror obiect este permanent reproșat. În timp ce maniacul sare în domeniul unui posibil permanent, melancolicul rămîne înghețat în domeniul unui permanent imposibil. Pentru acesta din urmă ceea ce ține de trecutul său nu este niciodată resimțit astfel, întrucît subiectul rămîne fixat într-o experiență nefericită pentru el, nedorită și greșită. Culpabilitatea melancolicului, autoacuzația, sentimentul lipsei de demnitate, dorința morții sînt semnele caracteristice ale unui mod de a fi fixat în cadrul exclusiv al acțiunilor sale, sau ale unui mod de a fi condamnat să se desfășoare în neant de un trecut permanent viu; cu alte cuvinte, melancolicul prezintă toate semnele unui *damnat*. Manifestîndu-se ca o imobilitate patetică a timpului suspendat într-un trecut ratat, ca o sincopă a timpului, cînd orice

[19] Indicativ, imperativ, subjonctiv și condițional, ca și viitor — în sensul în care viitorul, fiind el însuși în prezent, suprimă din acesta necesitatea de a nu fi un viitor anterior.

speranță este anulată definitiv, melancolia e totodată o „oprire a timpului" și o „oprire a destinului"[20].

Mania și melancolia se dovedesc astfel a fi structuri simetrice (iar clinica ne arată că, uneori, ele se pot înlocui reciproc) ale unei aceleiași tulburări. Ele sînt „contrasensuri" etice ale unui timp trăit ce nu se mai poate constitui în prezent, adică într-o formă a timpului care țîșnește din trecut și diferă de viitor, deschizînd între ele un interval al disponibilității. Nici o acțiune umană nu e posibilă și nu se poate înscrie în istoria reală a persoanei (începînd, adică, să aparțină domeniului visului), dacă nu trece prin *cîmpul prezentului;* acest cîmp, care face din actualitatea experienței un prezent real, nu se poate constitui decît printr-o conștiință capabilă să descrie și să prescrie configurațiile acordului său cu lumea. Or, dacă această structurare „este prinsă" în trecut ori „se precipită" către viitor, prezentul, devenit acum imposibil, va ceda locul coșmarului sau visului, *coșmarului* unui univers înghețat în *eroare,* în ratare, sau *visului eliberării de orice „îndatorire".*

Așadar, invers față de cum apare la un grad „înalt" al disoluției sale, structura conștiinței se dovedește a fi însăși forma actualizării trăirii sale în prezent, între necesitatea unei rămîneri în trecut și libertatea unei evaziuni către viitor. Prezentul nu se acomodează, după cum se constată, nici cu captivitatea, nici cu eliberarea conștiinței, forma lui de organizare în cîmp fiind un *echilibru* între acestea. Cînd o considerăm în plenitudinea sa (sau înainte de destructurarea sa), și anume așa cum am găsit-o în cap. I al acestei cărți — conștiința apare ca organizare a actualității experienței, ca un *cîmp bine temperat al prezentului și prezenței în lume.*

*
* *

[20] O psihopatologie a melancoliei, ca și a *Schwermut,* care coincide cu cea expusă de noi în 1954 *(cf. Étude* nr. 22), poate fi găsită în cartea lui H. TELLENBACH, *Mélancolie,* Heidelberg, Ed. Springer, 1961. Trebuie semnalată de asemenea pătrunzătoarea analiză a lui BINSWANGER, care completează studiul său asupra maniei *(Melancholie und Manie,* Ed. G. Nerke, 1960), precum și psihanaliza din *Melancholia la Dürer,* de EBTINGER (1966).

Înainte de a desprinde învățămintele studiului destructurării cîmpului conștiinței, destructurare urmărită aici de la nivelurile ei inferioare pînă la organizarea sa superioară (adică în sensul invers celui în care se destructurează real o conștiință, cînd pierde mai întîi forma sa cea mai înaltă, apoi, odată cu fiecare din nivelurile sale inferioare, cîte ceva din structura ei), va trebui să revenim asupra observației clinice, singura care, repetăm acest lucru, justifică descrierea întreprinsă de noi.

Parcurgînd fazele destructurării conștiinței, ne vom referi la *epilepsie*. Această boală, proprie disoluției conștiinței, ne permite, într-adevăr, să urmărim destructurarea conștiinței într-un mod aproape experimental. Faptul a fost bine înțeles de către Hughlings Jackson, a cărui concepție asupra nivelurilor de evoluție (sau de integrare) ori de disoluție (sau de dezintegrare) a activității psihice și nervoase are la bază tocmai acest „prototip" clinic. În ceea ce ne privește, am căutat să ne folosim de o astfel de boală ca de o verificare experimentală a ipotezei asupra ierarhiei nivelurilor de destructurare a conștiinței în studiul consacrat patologiei comițiale[21]. Evantaiul de forme ale destructurării conștiinței și imposibilitatea de a opera separări sau distincții nete în continuitatea clinică a acestei „serii" de stări de conștiință ori de grade de inconștiență constituie tocmai proba unității în care se ordonează diversitatea acestor niveluri.

În ceea ce privește studiul *stărilor maniaco-depresive*, al *psihozelor periodice*, nu putem împărtăși ideea obișnuită a distingerii radicale a tulburărilor de conștiință, ci susținem — așa cum poate constata orice clinician care nu închide ochii în fața realității — că este imposibilă separarea structurii maniaco-depresive de structurile depersonalizării, ale dedublării halucinatorii, ale stărilor crepusculare sau confuzo-onirice.

Evident, pentru noi „temeiul" acestor fapte, care ne-a permis să întreprindem „analiza spectrală" a psihozelor acute, îl constituie nivelurile de destructurare ale conștiinței. Analiza spectrală despre care vorbim ne îngăduie să facem încă două reflecții importante:

1. Ordinea compusă a structurii conștiinței, care se evidențiază în procesul ei de descompunere, ierarhia palierelor acestei dezorganizări a cîmpului conștiinței fac manifestă însă și ordinea structurii ei temporale și, astfel, a actelor *memoriei*, cărora le corespunde experiența intimă a desfășurării acesteia. La nivelurile superioare ale experiențelor maniaco-depresive, integrarea trecutului și a viitorului este fie blocată și retropulsată în trecut, fie propulsată într-un viitor căruia ea îi anticipează actualizarea, astfel încît, dacă memoria este deformată în ceea ce privește temporalitatea sa, ea nu e deformată în ceea ce privește capacitatea de fixare. Dimpotrivă, la nivelurile sale inferioare, cînd la destructurarea temporalității conștiinței se adaugă cea a spațiilor trăite, sau cînd temporalitatea cade în actualitatea spațiului trăit, experiențele delirante și mai ales cele confuzo-onirice sînt aneantizate sau au tendința să se piardă pe măsură ce conștiința se destructurează, iar experiența, lărgindu-și spațiul real, își rupe legăturile cu ordinea istoriei. Așa încît, în clinică, fiecare grad de creștere a inconștienței se prezintă ca o tulburare din ce în ce mai profundă a memoriei, pînă la punctul (în epilepsie) în care inconștiența și amnezia se confundă.

2. Descrierea configurațiilor patologice ale conștiinței după ordinea descompunerii sale pune în evidență procesul neuro-biologic al acestei disoluții. Importanța factorilor heredo-genetici în psihozele periodice și în psihozele delirante acute, importanța etiopatogeniei toxice sau toxinfecțioase și a noțiunii de epilepsie, care este, după cum am arătat, modelul acestei patologii a conștiinței, toate acestea, împreună cu eficacitatea terapeuticilor „biologice" (terapeutica de șoc, cura de insulină, medicațiile anticonvulsive sau neuroleptice) constituie o *demonstrație* de netăgăduit a dependenței „experiențelor" trăite față de condițiile cerebrale ale destructurării conștiinței. Vom reveni asupra acestei chestiuni. Deocamdată ne vom mulțumi să spunem că *psihofarmacologia* din ultima vreme a confirmat pe deplin conceptele organo-dinamice ale lui Moreau de Tours[22]. Ea a permis, prin utilizarea experimentală a mescalinei, a dietilamidei acidului lisergic, a

[21] *Cf.* H. EY, *Étude* nr. 26; H. EY, articolul din „Handbook of Neurology"; vezi, de asemenea, mai departe, p. 211 privind neurofiziologia epilepsiei.

[22] Importanța psiho-fizio-patologiei lui Moreau de Tours a fost subliniată de către noi în articolul din „Ann. méd. psych.", 1934, apoi și într-un memoriu pe care l-am consacrat, împreună cu Mignot, concepțiilor lui MOREAU de Tours („Ann. méd. psych.", oct. 1974); vezi, de asemenea, H. EY, *Étude* nr. 8 (er. I, 1948), studiu pe care l-am dedicat acestui mare precursor.

psilocibinei etc., pătrunderea mai ușoară în „situațiile abisale“ (H. Michaux), pe care aceste droguri le provoacă în profunzimea conștiinței destructurate.

* * *

Dezorganizarea cîmpului conștiinței ne permite, deci, să vorbim, altfel decît prin reflecțiile sau meditațiile pure asupra *Cogito*-ului, despre structura bazală a conștiinței, pe cît ea constituie cîmpul trăirii actuale.

Această structură ne apare ca fiind *organizarea experienței actuale în realitatea sa.* Activitatea, „configurarea“ sau „structura“ conștiinței sînt termeni care vizează o astfel de organizare a experienței, a cărei ordine temporo-spațială, logică, verbală și practică asigură acordul cu lumea. Acest lucru e evident, după tot ceea ce noi am spus pînă aici, întrucît fiecare nivel de destructurare a conștiinței (sau de inconștiență) antrenează conștiința într-o cădere din ce în ce mai profundă în imaginar (adică, după cum vom vedea mai departe, în limbajul și în imaginile inconștientului). Experiența trăită a acestui imaginar actualizat „pentru sine“ este, la fiecare palier al disoluției conștiinței, o modalitate de a gîndi, o obiectivare, a cărei „deformare“, iluzie este ascunsă subiectului care o trăiește prin însești condițiile ei de prezentare. Într-o astfel de călătorie în noapte, singura în stare să trăiască niște imagini fără mundanitate este conștiința onirică, ea dînd celui care visează uneori iluzia unui eveniment trăit, iluzie din care nu se iese decît prin trezire și de care individul nu se desprinde decît uitînd de propriul vis. Structura conștiinței ne apare astfel ca fiind forma în care e trăit orice eveniment: real — dacă conștiința poate să il plaseze într-o lume reală —, imaginar, dar „valorînd drept real“, dacă conștiința pierde puterea de a-și organiza experiența, de a-și subordona „noeza“, ca absolut al trăirii, structurii noematice, ca statut al posibilităților.

Pentru a răspunde la problema pe care a pus-o J. Zutt (*Nervenarzt*, 1962, 483), patologia face evidentă organizarea cîmpului conștiinței, adică alcătuirea sa ca *conștiință constituită.* O astfel de organizare implică infrastructuri, planuri, un ansamblu de dispozitive dinamice și arhitectonice care formează, cum spune A. Gurwitsch, „organizarea autohtonă“, *invariantul formal al cîmpului conștiinței.*

Întrebarea care se pune acum este cum ajung dezvoltările, diferențierile, elaborările acestei structuri bazale a conștiinței să o facă să dispară în cadrul conștiinței normale și să o facă să constituie o „zonă inconștientă“? Vom încerca să răspundem la această întrebare în capitolul care urmează. Acum ne vom mulțumi să spunem că formele destructurării conștiinței, care sînt trăite ca *experiențe* ale imaginarului, nu apar decît atunci cînd conștiința și-a pierdut libertatea, adică facultatea de a lua o anumită distanță față de propria trăire.

Pierderea propriei libertăți, a autonomiei personale, a direcției obligă conștiința să „cadă“ la nivelul unei conștiințe „comune“ sau „specifice“. Trăsăturile *specifice* ale degradării conștiinței constituie o modalitate de „cădere“ a structurii acesteia de la nivelul experiențelor personale și intersubiective la nivelul experiențelor „arhetipice“ comune. Or, căzînd în acest spațiu al poeziei și mitologiei, în această lume de imagini, conștiința atinge inversul realității; ea cade într-un inconștient pe care filosofii mistici și romantici îl consideră nucleul, sursa cunoașterii supranaturale, sau, în orice caz, într-un irațional pe care conștiința îl produce atunci cînd ea se rupe de realitate, pierzîndu-și statutul său rațional.

Reținînd lecția psihopatologiei și îmbogățind-o cu cunoașterea filosofică și, în egală măsură, cu experiența clinică, vom putea aborda acum problema structurii conștiinței considerate ca un *cîmp al prezentului* ce presupune și implică infrastructurile latente puse în evidență de psihopatologia psihozelor acute. Această psihopatologie are ca obiect — ca în somnul-vis — căderea conștiinței în inconștiență, către actualizarea experienței imaginarului.

Capitolul II

CÎMPUL CONȘTIINȚEI

(Încercare a unei fenomenologii a actualității trăite)

Pe cît este de greu să se evite cuvîntul „cîmp" atunci cînd se vorbește despre conștiință, pe atît e de imprudent să nu se recurgă la el. „Cîmpul conștiinței", spunea H. Delacroix, nu e decît o simplă metaforă, care stabilește o analogie hazardată cu structura spațiului fizic. Și totuși această metaforă pare să corespundă realității structurii fundamentale a ființei noastre conștiente, în ciuda discreditării ei, pentru că are în vedere actualitatea experienței. Într-adevăr, cuvîntul „cîmp" este întrebuințat aici pentru a desemna „ansamblul structural" al acestei actualități, un ansamblu articulat din „părți", care formează „totalitatea" într-un fel matematică a lui *hic et nunc*, a „ceea ce eu trăiesc ca experiență prezentă a mea". În acest sens, „cîmpul conștiinței" este potrivit să numească mai întîi ființa noastră conștientă ca trăind o experiență proprie, apoi destructurarea conștiinței, care astfel pierde facultatea de a se actualiza conform legii constituției sale. Tocmai această *constituție* este cea pe care o vizează noțiunea de „cîmp al trăirii", de „cîmp al prezentului".

1. NOȚIUNEA DE „CÎMP AL CONȘTIINȚEI"

Un „cîmp" este o totalitate organizată și limitată. Fără îndoială că ar fi absurd să se asemene cîmpul conștiinței cu un spațiu oarecare definit printr-o proprietate a sa (cum este desemnat un „cîmp" delimitat de o *proprietate* juridică sau spațială). În ce privește conceptul de „cîmp", în sensul său obișnuit agricol, el nu se referă atît la un spațiu „delimitat" într-un anumit mod, cît la o producție conținută în limitele unui spațiu. Mai mult, „cîmpul" are o istorie, o genealogie, o stratificare, un subsol; el e

susceptibil de schimbare. Așadar, *cîmpul* nu are o semnificație pur spațială și statică. Iar ceea ce explică întrebuințarea „analogică" a acestui termen nu constituie o extrapolare arbitrară a lui decît dacă este aplicat la un conținut empiric inadecvat sau prea strict — cel al unei întinderi strict delimitate și omogene, al unei întinderi fizice.

Deci, conștiința nu este un lucru, ci o *structură*, în raport cu care se ordonează experiența noastră, în acest fel instituindu-se actualitatea ei. În natura sa originară, conștiința nu poate apărea decît în constituția unei experiențe așa cum e ea trăită: în forma unui „cîmp" circumscris în dimensiunile *temporale*, care leagă Eul de lume. Căci ceea ce se află, ceea ce apare în acest cîmp nu depinde numai de un conținut oarecare, ci și de *forma de organizare autohtonă* în care acesta e cuprins (A. Gurwitsch). Așadar, în constituția sa fundamentală, conștiința este configurația prin care apare experiența actuală. Cuvintele „prezentare", „reprezentare", „actualitate", „apariție" nu desemnează aici doar niște atribute ale naturii conștiinței, ci însăși esența sa, însăși legea constituirii sale în cîmp. A spune că conștiința, prin a sa *Urform*, ne trimite la constituția ei în actualitate și la organizarea sa în perspectivă vectorială înseamnă a spune că ea este o ordine de simultaneitate în finalitatea sa. Cu alte cuvinte, noțiunile de cîmp al conștiinței, cîmp al prezentului, cîmp al percepției, al atenției, al acțiunii, al experienței sînt identice în măsura în care ele vizează constituția fenomenelor de conștiință ca „trăire" *(Erlebnis)*, ordonîndu-se în raport cu „intenționalitatea" sa pentru a forma actualitatea sa. Prin urmare, conținutul conștiinței este în mod esențial „încadrat", iar această încadrare, în același timp semnificantă și „thetică", este vizată de noțiunea unui cîmp „delimitat" prin proprietățile sale structurale.

Am expus la începutul acestei cărți discuțiile ce se poartă asupra noțiunii de „trăire". Dacă „trăirea" vizează o experiență conștientă, și nu numai un fenomen vital adeseori inconștient, este clar că ceea ce e propriu acesteia este faptul că, pentru a fi încercată ca impresie a experienței, ea trebuie *să se prezinte, prezentarea* sa fiind modalitatea în care apare (în conținut și formă) cîmpul conștiinței, modalitatea de constituire într-o *structură actuală*.

Cu alte cuvinte, necesităţii experienţei trăite de *a se circumscrie* în sensul său, în dimensiunile sale ca o structură momentană, tranzitorie şi sincronică, îi corespunde structura *câmpină* a conştiinţei.

Va trebui să apelăm încă o dată la filosofi şi psihologi pentru a-i consulta asupra dificultăţilor sau asupra cerinţelor „noţiunii" de cîmp al conştiinţei.

Pentru W. James, *cîmpul conştiinţei*[1] este format din *stările concrete ale acesteia*, adică dintr-o masă de date eterogene. Totuşi, James subliniază că configuraţia ce leagă între ele toate fenomenele conştiente, în şi prin coprezenţa lor, introduce o ordine „spaţială", distingînd (prin efectul interesului selectiv) „centrul" sau „nucleul tematic" de periferie (franjuri), „părţile sale substantive" de „părţile sale tranzitive". Căci dacă pentru el *curentul conştiinţei* este, în puritatea sa trăită, ca un *„big blooming buzzing confusion"*, această ţîşnire, chiar dacă ea e în mod esenţial spontană, presupune o organizare. Făcînd greşeala de a considera această organizare ca fiind esenţa însăşi a conştiinţei, W. James a sfîrşit prin a renunţa să dea un sens cuvîntului *conştiinţă* (1907). Căci noţiunea de cîmp al conştiinţei este incompatibilă cu cea de curgere a conţinuturilor sale, întrucît ea cere o stabilitate momentană a organizării.

Această organizare a fost admirabil descrisă de către Bergson în *Données immédiates*, în *L'évolution créatrice* şi, mai tîrziu, în *L'énergie spirituelle*. Curentul a ceea ce curge şi trece în permanenţă, curentul conştiinţei este, după Bergson, însăşi durata vieţii noastre psihologice, adică sensul şi intenţionalitatea sa; descrierea reţinerii trecutului şi a anticipării viitorului, a înfăşurării şi desfăşurării timpului, prin care conştiinţa îşi organizează astfel prezentul, oprindu-se, Bergson o face în termenii: *acte, actualitate, alegere, interes* şi *atenţie*. Nimeni nu a demonstrat mai bine ca Bergson că „datele imediate ale conştiinţei" *se ordonează* pentru a compune *cîmpul prezenţei*. Iar dacă schematismul elementar şi mecanic al inteligenţei este socotit de către el ca fiind supraadăugat acestei actualizări, inteligenţa nu e înţeleasă totuşi ca ceva străin, întrucît orice încadrare a trăirii face parte din trăirea ca atare. Analizele lui Bergson privind percepţia,

[1] *Cf. Talk to teachers*, pp. 17—20, şi paginile pe care A. GURWITSCH le-a consacrat în *La théorie de la conscience chez W. James* (pp. 19—31 şi pp. 246—256).

datele sale privind fuziunile şi tranziţiile pe care ea le implică, nu le răpeşte acestora nimic din inteligibilitate.

Am expus deja esenţa fenomenologiei lui Husserl, dar e bine să revenim asupra ei, textele lui Husserl putîndu-ne oferi o bună orientare pentru descripţia pe care o întreprindem. Descoperind structura cognitivă esenţială a conştiinţei, Husserl a considerat relaţiile subiectului cu obiectul său ca fiind înseşi „fracţiile" conştiinţei. În fenomenologia sa transcendentală, Husserl vizează esenţele conştiinţei pure, neîncarnate, cum spunea el; dar, chiar ajunsă la această puritate, conştiinţa ne trimite la fundamentele constituţiei sale şi la „cîmpul" său.

Conştiinţa se constituie ca o regiune a fiinţei, ca un „mediu" prin care noi accedem la tot ceea ce există şi în care închegăm „realitatea" printr-un act fondator al *apariţiei fenomenelor* ca expresie a cerinţelor subiective ale experienţei (noeză) ce tind spre statutul obiectivităţii lor (noemă). În percepţie, caracterul neîndoielnic al lucrului nu apare decît prin actul reflexiei. În fiecare din trăirile percepţiei se află, deci, un sens „noematic" care conferă trăirii un coeficient de realitate: *perceptul, amintirea* etc., adică tot atîtea modalităţi ce depind de nucleul *(Kernbestande)* datelor eidetice sau noetice. Acţiunile mentale, judecăţile, reflexiile, într-un cuvînt „configuraţiile" rezultate din întrepătrunderea trăirii ca atare cu obiectivitatea sa (structura noetico-noematică) nu ne vor trimite la structura logică a conştiinţei pure, ci (urmînd însuşi sensul reducţiei acestei „conştiinţe pure") la constituţia ei originară ca dispoziţie a trăirii. Aflată în procesul actualizării, cuprinsă în orizonturile trăirii, conştiinţa apare acum ca o funcţie figurativă *(darstellende Funktion)*. Conştiinţa husserliană este, aşadar, fie că se referă la „solul" *(„hylé")* experienţei, fie că vizează „mediul" în care se desfăşoară reflexia constituantă, un „cîmp de producere", această producere avînd loc sub forma unei structuri pe care putem şi trebuie să o numim *câmpină*, iar organizarea sa cuprinzînd totodată o *intenţionalitate (Sinngebung)* şi o *legalitate*, acestea amîndouă *circumscriind-o în acţiunea şi actualitatea sa*. Delimitarea propriei libertăţi a conştiinţei în formele sau figurile cogitaţiei Eului este definită de către Husserl (78) ca fiind „un cîmp de execuţie liberă" *(ein Feld freien Vollzugs)*. În structura temporală a sesizării şi resesizării acestor date originare, trăirea capătă valoare absolută atunci

cînd, între această „retenție" și aceste „protensiuni", ea își constituie un „acum viu".

Ceea ce este „actual perceput" și mai mult sau mai puțin clar coprezent și determinat este o parte traversată sau înconjurată de un *orizont* slab conștient al realității indeterminate. În ceea ce privește fundalul *(l'arrière-plan)* și *centrul,* ele sînt supuse unor „determinări interminabile". Această dimensiune temporo-spațială a trăirii constituie legea eidetică a structurii conștiinței (165). Fiecare trăire este, într-adevăr, supusă legii succesiunii sau celei a simultaneității. Aceasta înseamnă că fiecare „acum" are un orizont de trăire ce implică și originalitatea formală a lui acum: acesta este orizontul originalității *(Originalitätshorizon)* eului pur, „acum"-ul conștiinței totale și originare. Și Husserl adaugă că trebuie deci să recurgem la o nouă dimensiune, cea a *cîmpului* total, a timpului fenomenologic. E vorba aici de forma matriceală *(Ur-form)* a conștiinței. Unul dintre aspectele specifice ale acestei structuri temporo-spațiale a conștiinței husserliene este atmosfera *orizontului interior*[2], o zonă de indeterminare și ambiguitate privind trăirile. Într-adevăr, fiecare experiență sau conținut de conștiință este înconjurată de un cîmp de „posibilități deschise"; a percepe sau a simți nu constituie niciodată un act simplu sau imediat, ci o mediație ce se refractă în sfera sau armonicile prin care trăirea poate fi sesizată în rezonanța sa.

Putem spune, pornind de aici, că fenomenologia lui Husserl, prin desfășurarea, implicațiile, explicitările, pozițiile și reflexiile conștiinței care își *actualizează* realitatea trăirii în constituția sa ca structură temporală, adică în problematica succesiunii și simultaneității, ne trimite neîncetat la structura conștiinței în *cîmp.* Vom vedea mai departe cum M. Merleau-Ponty a dezvoltat această intuiție fundamentală privind „cîmpul prezenței".

Vom constata acum, odată cu Gestaltpsychologia, că ideea de „cîmp" riscă, extinsă pînă la sensul unei fizici a acestuia, să compromită temporalitatea dinamică a structurii originale a conștiinței. În ciuda acestui pericol, structura conștiinței a fost examinată în perspectiva „psihologiei formei". Este remarcabil însă, în același timp, că

[2] *Cf. Erfahrung und Urteil,* p. 20; *cf.* de asemenea *The phenomenological concept of horizon,* de H. Kuhn, în *Philosophical Essays* — închinată memoriei lui Husserl (1940) și ceea ce ne spune în această privință A. Gurwitsch (pp. 192—221).

singura carte care a avut ca titlu *Structura cîmpului conștiinței* a fost scrisă de A. Gurwitsch în scopul apropierii *fenomenologiei* de *Gestaltpsychologie*[3].

Ne vom referi aici în special la această lucrare, care expune cum s-a folosit *Gestaltpsychologia* de noțiunea de structură, tinzînd uneori să o asimileze noțiunii de formă spațială fizică sau mecanică sau noțiunii de „structură impersonală" (anticipare a „structuralismului francez" actual).

Ne vom aminti în primul rînd că „teoria Formei" este sau a devenit rapid o teorie a cîmpului perceptiv. Într-adevăr, ea ajunge la percepție ca sursă a întregii realități pentru a sesiza și a rezolva problema pusă de trăirea însăși, aceasta din urmă neputînd fi „senzația", atomul psihic care să dea socoteală de unitatea ei internă.

După W. James, Bergson, Ch. v. Ehrenfeld etc., psihologii percepției nu au încetat să se preocupe (ca pe timpul lui Aristotel în legătură cu materia și forma, și tot în acești termeni) de problema pusă de „datele senzoriale" (care implică „ipoteza constanței") și de „structura formală" a lucrului perceput (care cere participarea subiectului). Recurgîndu-se la termenul de „Forme" sau *Gestalten (big cousins,* spunea Böring despre senzații) s-a crezut că se poate scăpa de această problemă prin teorii mai mult „molare" decît „moleculare" ale cîmpului perceptiv. Dar acest concept al unității organice a funcționalului și psihologicului, această sinteză imediată, această cristalizare instantanee și primitivă a unor configurații cerute de percepția mișcării, a diferențelor, a intervalurilor, a melodiilor, a iluziilor optico-geometrice, a alternanțelor figurii cu fondul, a elaborării bunelor forme sau a echilibrului bunei constituții au suferit la *toți* autorii distorsiuni ce s-au impus prin ambiguitatea sau bilateralitatea actului perceptiv. Așa încît la Ehrenfeld (ca și la Husserl) „datele senzoriale" (fluxul trăirii al lui W. James) nu au putut fi niciodată reduse, căci ele constituie, dacă nu realitatea însăși, cel puțin punctul de impact cu realitatea care fundamentează orice percepție. Astfel, dacă *Gestalt-*

[3] Aceeași preocupare o vom întîlni și în opera lui MERLEAU-PONTY, în special, dacă se confruntă două dintre lucrările sale — *Structure du comportement* și *Phénoménologie de la perception.* Însemnările pe care A. HESNARD le-a consacrat acestei probleme dovedesc și ele interes pentru apropierea pe care o avem în vedere (Raport la Congresul psihiatrilor francezi de la Tours, 1959).

psychologia înțelege uneori să se îndepărteze de necesitatea unei compoziții, a unei geneze sau a unei sinteze operatorii a actului perceptiv, nu Köhler și Piaget sînt cei care ne conduc la acest lucru, ci faptele însești la care ei se referă. Ehrenfeld admite că trebuie o *Grundlage* senzorială pentru a se constitui *Gestaltqualitäten*, iar *Gegenstalttheorie* a lui Meinong fundează *Komplexionen* pe „infrastructurile" lor *(inferiora)*, ceea ce înseamnă a stratifica și a face complex un act considerat mai întîi ca *simplex in unitate*. *Gestaltpsychologie* se găsește astfel în situația de a se afla între două poziții pe care ea înțelege să le concilieze, dacă nu să le depășească *(elementele* senzoriale și *ansamblul* perceptiv).

Într-adevăr, *Gestalt*-ul, prin soluția dialectică pe care o oferă contradicției (subiect-obiect, senzație-percepție), a părut capabil la început să rezolve problema cîmpului experienței, în sensul în care considera acest cîmp ca o manifestare a subiectului sau ca o expresie senzorială a subiectului ce se reflecta apoi în răspunsurile motorii. Astfel, Köhler s-a prevalat de faptul potrivit căruia *„was unsere ist, ist aussere"* pentru a dezvolta — odată cu atîți psihologi și psihosociologi contemporani — o teorie gestaltistă, o teorie *periferică* a percepției. În felul acesta, structura percepției a fost redusă la un model mecanic, în sensul în care l-au înțeles Titchner, Böring[4], Guillaume[5], admițînd „cîmpul percepției" ca diferențiindu-se în două părți: lumea exterioară fenomenală și eul fenomenal, adică introducînd un „dualism" incompatibil cu cîmpul total al conștiinței, care nu poate fi divizat, întrucît el este însăși articularea celor doi poli ai actului *„percipiens"*. Există deci în unele *Gestalttheories* tentația plasării *Gestalt*-ului în mediul exterior, fie că ele ajung să evacueze *Gestalt*-ul din centrul subiectivității, fie că ajung să-l divizeze. O altă formă a modelului teoretic „gestaltist" constă, după cum am arătat mai sus, în a considera *Gestalt*-ul fără geneză și fără consistență, ca lipsit de evoluție și de orice încadrare; e ceea ce spunea în acest sens Kurt Lewin în lucrările sale *Dynamic theory of personality* și *Principles of topological psychology*. Modelul vectorial și topologic care figurează comportamentele psiho-organice nu reprezintă pentru el *brain feld* (cîmpul cerebral), ci *life space*, spațiul vital în care sînt figurate, prin articularea părților într-un întreg, relațiile topologice ce leagă subiectul de mediul său într-un „cîmp psihologic". Pentru Lewin un astfel de cîmp este pur și absolut actual. În această actualitate pură rezidă *concretness* situației trăite, care e supusă în întregime legii unei „contemporaneități" riguroase. Așadar, noțiunea de „cîmp" își pierde, odată cu modelul gestaltist „behaviorist", centrul de gravitate, iar prin modelul „topologic" antecedentele și subiacentele, devenind astfel obiectul criticii psihologiei intenționalității și psihologiei profunzimilor.

[4] BÖRING, *The physical dimensions of consciousness*, New-York, Londra, 1933.

[5] GUILLAUME, *La psychologie de la forme* (1937); *L'organisation du champ total*, pp. 115—119.

Reprezentarea „cîmpului" după un model ce ține de fizica spațiului sau care se referă la un aranjament de părți fără istorie și profunzime este, fără nici o îndoială, incompatibilă cu formarea conștiinței într-un cîmp al experienței. De aceea va trebui să revenim la primele intuiții ale Școlii de la Graz pentru a schimba perspectiva cîmpului. Într-adevăr, nu e suficient să arătăm că segregarea, articularea și coerența părților, contextura sau configurația formei cer o activitate intrinsecă. Trebuie să facem apel la procesele vitale sau de integrare pentru a explica *Verschmelzung* (Husserl), fuziunea (W. James) sau compenetrația multitudinilor calitative (Bergson), adică la necesitatea pentru subiect de a dispune, în procesul aprehensiunii realului, de o structură temporală și noematică internă și de bază. Trebuie mers chiar mai departe, la însăși rădăcina actului perceptiv, la esența sau universalitatea percepției, în acest sens amintindu-ne aforismul lui Stern: *„Es gibt keine Gestalt ohne Gestalter"*, ceea ce Weiszäker desemna ca fiind *întîlnirea subiectului cu obiectul*. Obiectul nu poate fi absent din percepție (în ciuda activității formatoare a subiectului) mai mult decît subiectul, care nici el nu poate fi exclus (în ciuda datelor senzoriale sau a factorilor imanenți ai obiectului). Toate aspectele percepției, spune A. Gurwitsch, trebuie să fie tratate după aceeași poziție. Toate trebuie să fie considerate ca date și fapte ale *experienței sensibile autentice* (p. 18).

Dacă, deci, din *Gestaltpsychologie* vom trage toate învățămintele care decurg din amplele și profundele sale analize ale percepției, vom considera valabilă teza multitudinii compuse, iar nu pe cea a unei unități holistice, care nu are alt sens decît de a scoate totul în afara

subiectului. Gestaltizarea experienței cere nu perspectiva „behavioristă" a unei descripții pure, ci noțiunea unei *structuri globale a experienței,* care cuprinde în același timp datele trăirii și „gestaltizarea" sa într-un proces de integrare, acesta din urmă fiind el însuși conceput ca un act operator compus și ierarhizat și care nu exclude nici unul din cei doi termeni ai întîlnirii *subiectului* cu *lumea.* Faptul că această întîlnire nu se reduce la o pură obiectivitate trebuie să se subînțeleagă în cazul omului, dat fiind că el *se întîlnește* cu realitatea *lumii sale.*

Excursul întreprins în domeniul *Gestaltpsychologiei,* această teorie „bună la toate" a psihofiziologiei contemporane, ne permite să subliniem că ea este întemeiată doar în măsura în care se respinge orice interpretare „reflexologică", „behavioristă" ori „mecanicistă" și se are în vedere o *organizare internă a vieții psihice pentru care cîmpul conștiinței, înglobînd ceea ce se află în afara și înăuntrul său, este un mediu.* Aceasta este, se pare, calea de înțelegere pe care ne-o indică, în ciuda divergențelor punctelor de vedere, A. Gurwitsch și Merleau-Ponty.

— A. Gurwitsch susține că *organizarea este trăsătura proprie a conștiinței.* De ea depind diferențele calitative, tipice sau dimensionale care pot exista între conjuncțiile și conexiunile stărilor mentale, și, adaugă el (p. 53), în articularea cîmpului total în cîmpul tematic și marginal vom observa *un invariant formal al tuturor cîmpurilor conștiinței.* Dar această „structură formală a conștiinței" nu va fi doar „funcționalizată" ca o proprietate izomorfă a sistemului nervos și a actului de conștiință pentru care actul perceptiv este modelul. Ea nu e numai atmosfera semnificațiilor, care doar „ar forma conținuturi" ale conștiinței, ci și legalitatea însăși a legăturilor care prescriu subiectului modalitățile sale de întîlnire cu lumea umană. Așa încît *cîmpul conștiinței* nu poate fi numai obiectul unei descripții funcționale a stilului „gestaltist" în general și a stilului gestaltist behaviorist în special, ci trebuie să fie și obiectul unei fenomenologii a experienței actual trăite, a ceea ce *trebuie* să fie acum prezent. Acesta ne pare că este sensul lucrării lui A. Gurwitsch, care completează analiza formală a constituției cîmpului perceput cu logica husserliană a ordinei sau a categoriei existențelor.

— În timp ce Husserl a întreținut conștiința cu experiența, pe aceasta din urmă considerînd-o ca fiind lumea trăită a celei dintîi, iar articularea lor (a „lumii Naturii", ca sferă a *Urpräsentierbar,* cu „lumea Persoanelor", a spiritelor) a socotit-o esența conștiinței, Merleau-Ponty a fost atras, ne spune el însuși, de *Urempfindung* ca anticipație a „constituției" conștiinței în zona experienței vii. Aceasta constituie *cîmpul fenomenal* al *apariției* lumii, al înființării ei. Și, dacă singura dintre toate filosofiile, ne spune Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception,* p. 76), care vorbește despre un astfel de *cîmp* este fenomenologia, aceasta e pentru că ea face să apară spectacolul lumii asemenea privirii; dar nu ca o pură „reflexie", ci ca o reflexie anume asupra ireflexivului, a căror articulare o constituie corpul viu (el este în lume asemenea inimii în organism, el menține permanent în viață spectacolul, îl animă și îl hrănește dinăuntru). Într-adevăr, „zona hyletică" a experienței nu trebuie respinsă în afara conștiinței ca o „ființă opacă". Lumea naturală este orizontul tuturor orizonturilor. În acest orizont interior și exterior al lucrului și al peisajului există o „co-prezență" sau o coexistență a profilurilor care se leagă prin spațiu și timp (p. 380 și 381). Această sinteză de orizonturi este esențial temporală: ea se confundă cu mișcarea însăși prin care timpul trece. Protoexperiența sensibilă (experiența primordială sau originară) nu e decît o experiență non-thetică, preobiectivă și preconștientă (p. 279). Conștiința se desfășoară în orizonturile sale și în temporalitatea sa. Dar timpul nu se desfășoară linear, ca o „succesiune" de momente „acum", iar conștiința nu este tocmai această succesiune (pp. 470—472). Timpul nu este o „dată" a conștiinței; el nu intră în conștiință formînd-o. Conștiința desfășoară și constituie timpul (p. 474). *Cîmpul prezenței* este dimensiunea conștiinței care se înrădăcinează în ființă și în timp asumîndu-și-le. Această prezență este totodată *prezentul* experienței și *inerența acestei experiențe cu subiectul său.* Într-adevăr, prin acest prezent, în care noi sîntem „centrați" și care oferă libertatea și sensul (pp. 489—495) proiectelor noastre ajungem să poposim la însuși izvorul semnificațiilor, acest sens al tuturor sensurilor. În acest fel vom conduce și noi descrierea „cîmpului conștiinței" ca un cîmp al experienței prin care el trece de la forma sa antepredicativă (cum a

spus Merleau-Ponty, avînd în vedere zona sa originară) la forma sa reflexivă și la libertatea sa.

— Filosofilor și școlilor de psihologie care au aprofundat cel mai mult „structura conștiinței", arhitectonica sa, și în special structura percepției, li s-a impus, așadar, structura cîmpului actual al experienței sau a „cîmpului prezenței". Nu e nici o problemă dacă termenul „cîmp" are uneori o întrebuințare abuzivă, important este că i se acordă o realitate, pe care abstracționismul i-o refuză. În acest scop, trebuie respinsă reducerea cîmpului la o actualitate plană. El trebuie considerat un ansamblu dinamic, organizat și viu[6].

Realitatea și organizarea cîmpului conștiinței constituie, așadar, însăși actualitatea trăirii, *experiența sensibilă* desfășurată în spațiul corpului și în acel spațiu al timpului care constituie conștiința constituindu-se. Însușindu-și formula lui Herder — omul este un *„sensorium commune"* — Merleau-Ponty nu ne conduce la empirism, ci la realitatea însăși a ceea ce, pentru a fi trăit, trebuie să fie făcut prezent. Tot ceea ce s-a spus sau ceea ce se poate spune despre *actualizarea* și *actualitatea (hic et nunc)* vieții psihice, adică despre *Augenblick*-ul structurării sale — despre *scena și orizonturile trăirii* ca încadrare și distribuire a fenomenelor conștiinței în raportul lor cu lumea naturală — sau despre *intenționalitatea conștiinței* ca fiind conștiința a ceva, în raport cu care se ordonează sensul în configurația trăirii — totul converge spre considerarea *cîmpului* ca o realitate de descris, ca un cîmp produs de reflexia asupra propriei și actualei noastre experiențe.

Această „modalitate de a fi în durată", de a fi „un moment al duratei", un „echilibru staționar", o *unitax multiplex*, implică o bilateralitate fundamentală, un conflict dat al conștiinței pentru a se constitui într-un cîmp de actualitate și prezență, într-un cîmp dirijat, orientat

[6] Dacă noțiunea de „cîmp perceptiv" e mai ușor acceptată, aceasta se întîmplă pentru că ea vizează un spectacol al lumii obiectuale ca atare, în dimensiunile sale temporo-spațiale. Dar dacă cîmpul conștiinței nu e radical diferit de cel al percepției, dacă percepția însăși este un cîmp „intra-campin" (cel al corporalității lucrurilor și a sinelui, a *simțirii),* ceea ce vom putea spune despre parte se poate spune și despre totalitate, căci cîmpul experienței cuprinde tot ceea ce este trăit (perceput sau imaginat, exterior sau interior, corporal sau psihic, subiectiv sau obiectiv).

sau polarizat, opus la ceea ce el nu este. Astfel, *cîmpul fenomenal* nu se reduce nici la aspectele sale statice (stare), nici la aspectele sale concrete (conținuturi sau date imediate) și nici la o formă vidă. Niciodată el nu e doar spațiu, flux sau cadru rigid — cu excepția cazului cînd este destructurat, cînd experiența actual trăită își pierde „calitățile sale esențiale"[7]. Totuși, acest cîmp, neexistînd decît prin efectul unei organizări autohtone, care este nu numai condiția, ci și realitatea oricărei prezentări a trăirii, nu poate fi vizat ca atare (ca un cîmp de prezență), ci în și printr-o *organizare,* obiectul veritabil al unei fenomenologii a cîmpului conștiinței.

2. DESCRIEREA FENOMENOLOGICĂ A CÎMPULUI CONȘTIINȚEI

Cunoașterea dimensiunilor și a calităților structurale ale cîmpului conștiinței este extrem de dificilă, căci sîntem tentați să descriem doar un invariant formal, și acesta mult redus (funcția vigilenței), sau să surprindem doar modalitățile infinite ale trăirii concrete (conținuturi ale conștiinței), adică transformările experienței trăite de fiecare om în fiecare moment al existenței sale. Putem evita acest dublu pericol al formalismului simplificator și al tematismului infinit pornind de la ceea ce știm despre realitatea destructurată a cîmpului conștiinței. „Patologia" acestei descompuneri ne oferă, după cum am văzut, modelul invers al ceea ce ne dezvăluie o „analiză" a trăsăturilor proprii organizării cîmpului conștiinței.

Dar pentru a ajunge la însăși constituția conștiinței vom avea în vedere cîmpul conștiinței „redus" la proprietățile sale esențiale, dincoace de suprastructurile sale reflexive (*cf.* ceea ce am spus mai înainte, pp. 50 și urm.). Într-adevăr, ceea ce ne-a evidențiat, privitor la structura conștiinței, psihopatologia cîmpului conștiinței este *un „sol" într-un fel inconștient al conștiinței,* care nu apare decît atunci

[7] În această privință se poate spune că ceea ce se susține adesea despre conștiință, adică faptul că ea e o „stare", o „formă a subiectivității", un „flux de trăire", un „simplu conținut concret" etc., se aplică mai mult conștiinței destructurate decît conștiinței organizate așa cum e ea descrisă aici. Căci, repetăm, prin negarea sa psihopatologică, structura cîmpului conștiinței își validează realitatea ori afirmarea.

cînd cîmpul conştiinţei se destructurează. Devine astfel posibilă, raportîndu-ne la ceea ce am spus despre nivelurile profunzimii destructurării (mai întîi despre organizarea temporală-etică a conştiinţei, apoi despre cea a spaţiilor sale trăite în reprezentare şi, în sfîrşit, despre nivelul său cel mai profund al deschiderii către lume), descrierea unei *infrastructuri a conştiinţei constituite,* care este tocmai solul cîmpului conştiinţei. Mişcarea verticală a acestei constituţii este eliptic desemnată prin noţiunea de vigilenţă sau de trecere de la somn la veghe, aici trebuind să avem în vedere *Ur-form* (zonele originare) a cîmpului de actualizare a trăirii. Dar „cîmpul conştiinţei" astfel constituit, „bine constituit" însemnînd „solid", are la rîndul lui o proprietate, anume aceea de a varia, aceste variaţii fiind *mişcările facultative* de care dispune subiectul şi prin care se constituie experienţa în mod liber şi lucid. În sfîrşit, cîmpul conştiinţei, prin restrîngerea sa selectivă la actualitatea trăirii şi prin animarea sa de către subiect în sensul dorinţelor şi puterii sale *realizează cu Eul raporturi* ce trebuie elucidate.

Fenomenologia cîmpului conştiinţei trebuie să surprindă conştiinţa succesiv: 1. în constituţia sa *(conştiinţă constituită în cîmp);* 2. în mişcările sale facultative *(conştiinţa constituantă* a raporturilor sale operaţionale cu realitatea); 3. ca natură conştientă, ca subiect al experienţelor sale *(prezenţă).*

Infrastructura conştiinţei constituite în cîmp

După cum ne amintim, destructurarea cîmpului conştiinţei a făcut să apară planurile care îl compun, nivelurile organizării sale sau structurile care îl constituie. O astfel de stratificare nu ajunge să atingă palierul normal al unui cîmp bine constituit decît printr-o mişcare de verticalitate sau de corecţie, care, trecînd de la somn la veghe, face infrastructurile să ajungă dintr-odată la conştiinţă. Constituirea unei experienţe orientate către lume — constituirea unui spaţiu trăit în care se instituie raporturile subiectului cu lumea — constituirea unui *prezent,* acestea sînt cele trei niveluri structurale sau cele trei faze ale constituirii conştiinţei în cîmp şi pe care urmează să le descriem.

a) *„Cîmpul" circumscris şi orientat prin sensul său.* „Cîmpul" este, de la originea sa şi, în consecinţă, întotdeauna, determinat de *sensul* său. Cînd Brentano spunea că conştiinţa este întotdeauna conştiinţa a ceva *(auf etwas sich bezienhender),* el susţinea, aşa cum a făcut de nenumărate ori, că conştiinţa este o *vizare,* iar *cîmpul* său — un răspuns la aceasta, pe care o *figurează.* „Timpul" conştiinţei este o durată care conduce dorinţa către obiectul său şi un interval care o separă de acesta, iar spaţiul său — un spaţiu în care se desfăşoară figurile pe care le produc demersurile către scopul său. Obiectivul, obiectul acestei prime organizări vectoriale este cel mai simplu cîmp în care se poate constitui conştiinţa. Această „proto-experienţă" a conştiinţei *in statu nascendi* generează obstacolul situat între dorinţă şi obiect. În felul acesta conştiinţa se afirmă printr-o opoziţie interioară. Între dorinţă şi realitate se iveşte *imaginea,* care simbolizează realitatea dorinţei. Pe un astfel de model simplu se construiesc şi se dezvoltă toate configuraţiile cîmpului conştiinţei. Această relaţie intenţională — prima şi fundamentala *bilateralitate* a conştiinţei — prin care conştiinţa îşi prezintă sieşi ceva vizat de către subiect deschide şi orientează cîmpul conştiinţei. Într-o astfel de iluminare sau de trezire, prima a conştiinţei, subiectul se deschide lumii cu care el intră în legătură, punînd problema *orientării şi semnificaţiei* acesteia. Orice cîmp al conştiinţei, oricît de rudimentar ar fi el sau oricît de puţin deschis ar fi la o tematică, este un *topic* (W. James). El se organizează în raport cu acea *dată a simţului (Sinngebung)* care este axa sau vectorul experienţei. Nimic nu se poate dezvălui în această experienţă, în dimensiunile, implicaţiile sau explicitările sale temporale sau spaţiale, care nu se produce, nu se orientează şi nu se dezvoltă prin sensul său. Aşa încît „cîmpul" conştiinţei nu este decît ocazional reductibil la cantitatea fenomenelor pe care el le figurează, adică la zona apercepţiei psihofiziologiei lui Wundt. Într-adevăr, sensul determină în special începutul şi sfîrşitul, concentrarea sau dispersia actualităţii experienţei. El este singura „măsură" a *Augenblich,* de vreme ce constituie un *hic et nunc* trăit în orice eveniment. Prin eveniment trebuie să desemnăm, de asemenea, apariţia imaginii în visul ca amintire, ca „situaţie" pe care noi o provocăm sau pe care circumstanţele ne-o impun.

Nu ne putem gîndi să descriem perspectivele deschise de sens (subordonarea accesoriului principalului, a imediatului mediatului și, în general, simetriile sau reciprocitățile relațiilor stabilite din infinitatea celor posibile), dar putem descrie condițiile de apariție și de dezvoltare ale temei. Ceea ce apare, ceea ce interesează sau captivează (acest „sfîrșit" al momentului prezent trăit ca experiență a acestei emoții, a acestei căutări sau a acestei contemplări) apare în două moduri destul de diferite: fie că *se ivește* din profunzimea ființei noastre ca o cerință afectivă (trebuință, sentiment) sau noetică (intuiție, idee), în care caz „sensul" se impune dintr-o dată ca o necesitate de orientare, ca o dorință, ca o nevoie — fie că este apariția unui obiect sau a unui eveniment exterior, în care caz sensul este nu atît impus dinăuntru, cît apărînd ca o urgență sau ca un interes pentru lumea externă. Oscilațiile cîmpului conștiinței au loc, deci, într-un fel de *tensiune* internă și de *hărțuire* externă. Imposibilitatea sustragerii de la această dublă atribuire de sens determină conștiința să nu înceteze niciodată „să ofere" cîmp dorinței sale, cunoștințelor, percepției sale, să nu se poată elibera niciodată de grijile care îi întrețin „alerta".

Dar apariția trăirii cu sensul care o animă, determinînd-o ca o urgență, ca o necesitate sau ca o plăcere, nu este constitutivă cîmpului conștiinței decît la sfîrșitul unui proces. Mijloacele acestei polarizări, adică formele expresivității și facticității acesteia, depind de posibilitatea dezvoltării experienței vizate. În măsura în care această intenționalitate constituie însăși deschiderea conștiinței la un obiect, adică posibilitatea unei relații bilaterale a sa cu lumea, această dimensiune intențională a cîmpului conștiinței este originară, dar ea, dezvoltîndu-se, se metamorfozează neîncetat. Într-adevăr, dacă ea e întîlnită în formele rudimentare ale nivelurilor inferioare ale conștiinței (pînă la destructurarea somnului, dar numai prin ruperea cursului imaginilor pe fondul anulării unei lumi imposibile, *cf.* p. 90 și urm.), ceea ce nu constituie, la acest palier primitiv al organizării sale, decît cîmpul concret și nedezvoltat al unei experiențe trăite prin subordonare față de un lucru dorit sau perceput, la nivelurile superioare ale manifestării sale acest embrion de semnificare se prezintă ca un compus echilibrat dintr-o multitudine de posibilități reflexive, deschise față de experiență. Acum intenționalitatea este cea a unei situații, a unei probleme

al cărei sens nu e în întregime „dat", ci e încercat printr-o serie întreagă de schițe, de contururi, care nu sînt altceva decît formele discursului prin care se descifrează și se execută proiectul său într-un limbaj de care dispune subiectul anume pentru descoperirea formelor sale implicite. Așa încît apare clar că, dacă sensul este *Urform* a cîmpului conștiinței, forma sa matriceală, el nu se reduce la intenționalitate, *dat fiind că această intenționalitate se subordonează și unei structuri de posibilități sau unei instrumentalități a semnificanților.*

Dar, fie că „sensul" creează un „cîmp" de conștiință imediată și închisă, fie că formează un cîmp de conștiință mediată, extinzîndu-se asupra lumii, aceste „cîmpuri" sînt pentru subiect însuși modul său de a se sesiza dintr-o experiență proprie; „trăirea" experienței este întotdeauna o trăire istorică, o trăire care marchează fiecare moment al timpului nostru. Dar cu cît sensul e mai concret, cu atît mai puțin el poate fi făcut discursiv, rămînînd secret și poetic; acest caracter inefabil al sensului mai mult fascinează conștiința, asemenea unui obiect estetic, decît apare ca eveniment al istoriei sale. Și invers, sînt donatoare de sens estetic orice reflexie și orice retrospecție a acestor experiențe intime, orice reflexie asupra și orice retrospecție a acestei durate pure în cîmpul „poetic" al sensului, în care se întîlnesc Bergson și Proust.

Vom vedea mai departe cum se desfășoară acest „spectacol interesant", acest *„suspens"* al experienței, și anume atunci cînd experiența ajunge să se constituie „scenic". Pentru moment este suficient să arătăm că *dimensiunea originară a cîmpului conștiinței este sensul său* sau că sensul se manifestă ca un răspuns la o întrebare (cine sînt eu?; unde sînt eu?; cum să-mi satisfac dorința?; ce trebuie să fac? etc.). Repetăm că experiența care intră în conștiință, aceasta din urmă fiind întotdeauna conștiința a ceva, este un *eveniment trăit* după o anumită *orientare.* Căci ceea ce noi sesizăm ca esență semantică a unui cîmp este ceea ce există comun în toate cîmpurile conștiinței și care, ca urmare, nu poate da socoteală de realitatea fiecăreia din aceste apariții, adică niște relații autohtone, de sens cu cîmpul. Reducînd cîmpul conștiinței la intenționalitate ajungem la originea sa, mai precis la modalitatea sa fundamentală de apariție.

b) *„Cîmpul" ca „scenă a actualității trăite și vorbite".* Dacă sensul, ca „idee" a oricărei experiențe, îi asigură

17—87

acesteia textul sau scenariul, după cum vom arăta în continuare, el poate sau să se închidă în imagine ori în obiect ca o relație imediată dată de manifestarea unei dorințe, sau, dimpotrivă, să se dilate și să se complice pe măsura dezvoltării discursive a cîmpului conștiinței. De aici, structura în cîmp trebuie *să se prezinte,* pentru a constitui posibilitatea cinematografică a unei reprezentări simultane a planurilor succesive sau implicate (Bergson, E.C., pp. 725—755 și P.M. pp. 1255—1258), ca o disponibilitate a spațiului necesar unei astfel de desfășurări a *reprezentației.* Cîmpul apare acum ca fiind locul organizat pentru apariție, ca receptacol și vehicul al peripețiilor sale tematice. Această „scenă"[8] pe care apar formele semnificative sau semnificante (verbalizate sau verbalizabile), *reprezentînd* înlănțuirea — pe drept cuvînt numită „scenică" — a experienței trăite, această scenă este „ordonată" de acțiune, care se desfășoară, la rîndul ei, așa cum îi impune, printr-o deplină reciprocitate, ordinea construcției scenice. Vorbim, așadar, despre o „scenă", dar despre o scenă care nu este un spațiu omogen, întrucît ea nu e niciodată goală, fără personaje și fără întîmplări; dimpotrivă, acestea determină diferite modalități ale spațiului și timpului care, împreună cu sensul scenei, formează totalitatea, arhitectonic legată, a scenei însăși și a spectacolului. Cu alte cuvinte, această scenă nu e mai mult în spațiu decît în timp sau în scenariul său. Se vede acum cît de diferit este „cîmpul conștiinței" de „cîmpul vizual" (cu care totuși nu putem să nu-l comparăm, date fiind fenomenele „spectaculoase" ale experienței care se desfășoară pentru sine și care privesc însuși subiectul). Cîmpul vizual[9] face să intre în experiența noastră o anumită întindere de spațiu împreună cu obiectele pe care le conține, chiar dacă el nu coincide cu acest spațiu și nu e decît reflexul cîmpului vizual inclus aici. Cîmpul conștiinței nu este numai cîmpul perceptiv sau acesta din urmă nu devine cîmp de conștiință decît cu condiția transformării sale, adică a cîmpului de percepție a obiectelor

[8] *Bildlich stellen wir uns das Bewusstsein als die Bühne auf der die eizelen seelische Phenomenen kommen und gehen* (K. JASPERS, *Psychopatologie générale,* 1959, p. 115).

[9] Aceleași reflexii se pot face pentru *cîmpul temporal* auditiv, pe care WUNDT l-a descris atît de bine (t. III, pp. 80—98) și cu care Delacroix refuză să compare „cîmpul" conștiinței, pentru el acesta, în lipsa unei descrieri fenomenologice suficiente, fiind pur metaforic.

externe sau corporale în cîmp al unei experiențe actuale, care depășește și înglobează percepția. Cîmpul conștiinței, așa cum ni se înfățișează el aici, ca „scenă" sau ca „local-spațiilor-trăite-în-experiența-actuală", nu este deci un obiect ce aparține spațiului, ci o structură analogică ce combină timpul și spațiul într-un *medium* al „reprezentației" sale. Dealtfel, a spune că cîmpul conștiinței este o scenă și că ea desfășoară o *re*-prezentație înseamnă, tocmai datorită prefixului *re,* a se sesiza trăirea scenică („tema", *topic*) a experienței ca o figurare corelativă a însăși bilateralității intenționalității subiectului și obiectului său. Iar atunci cînd încercăm să descriem nu atît *prezentarea* trăirii pentru conștiința subiectului, cît ordinea referențială a spațializării în care această trăire se distribuie, se întinde și se desfășoară ca într-un *medium* avem în vedere o *reprezentare,* întrucît experiența se constituie în acest caz ca o acțiune ce are loc în interiorul subiectului. „Acest înăuntru" constituie spațiul trăit și nu e altul decît spațiul corpului, ce îi asigură acestuia și îi distribuie proprietățile sensibile nu atît ca suport, cît ca simbol al reprezentării sale. Astfel încît, chiar atunci cînd scena conștiinței se umple (prin „excepție") de percepția obiectelor externe, acestea sînt încorporate ca atare în cîmp, și anume într-un cîmp ce are ca trăsătură faptul că se instituie într-o interioritate pentru a se manifesta pe baza ei, fiind în esența sa, așadar, de a nu coincide niciodată cu un spațiu dat.

Toate „determinările spațiale" ale acestui cîmp, perspectivele sale, dimensiunile, parametrii ori compartimentările sale, tot ceea ce comportă trăirea ca „aici" sau „acolo", toate acestea privesc un „spațiu" referențial și simbolic de mișcare. Cu alte cuvinte, spațiul cîmpului fenomenal este o coprezență, o simultaneitate de lucruri ce compun însăși ordinea actualității; acest „spațiu" este în timp[10]. El este mișcare, el nu este decît mișcare. Reprezentația care se joacă pe o astfel de scenă este o mișcare caleidoscopică a unei succesiuni de evenimente cinematizate în timp, cîmpul conștiinței acordînd spațiul său tocmai pentru un asemenea lucru. Proprie cîmpului conștiinței este tocmai această modalitate de apariție sau dispariție, de apropiere sau îndepărtare, de suprapunere sau

[10] Cînd acest timp cade în spațiu se constituie, după cum am văzut, experiențele delirante și halucinatorii ale conștiinței destructurate.

confundare, ceea ce constituie însești modurile sale de existență temporo-spațială[11]. Firește că nu e vorba aici de timpul și spațiul matematic, căci cîmpul conștiinței nu este locul geometric al unor obiecte din spațiu sau al modificării lor în timp. Lumea naturală, lumea obiectelor nu se află în afara conștiinței așa cum se presupune prin „ipoteza constanței" (sau a obiectivității), ci ea se relevă ca atare prin circumscrierea, printr-un orizont permanent al unei lumi necesare, în istoricitatea existenței. Vom avea ocazia să revenim asupra acestui orizont al lumii în legătură cu constituția Eului. Aici, la nivelul experienței trăite, dacă Eul admite datele de simț, adică întîlnirea (Weiszäcker, Buytendijk, Albert Auersperg etc.) cu o exterioritate ireductibilă la subiectivitatea sa, percepția nu va intra niciodată în cîmpul conștiinței fără să devină, din trăire, automișcarea constituției sale.

În această mișcare continuă, centrul și periferia, figura și fondul, perspectivele de „sus" și „jos", de „înăuntru" și „în afară", de „în față" și „în spate", „departe" și „aproape", de „conținător" și „conținut" sînt întotdeauna contractări sau expansiuni, progresii sau retrageri, anticipări sau retrogradări, care prin încrucișări formează un analogon al unui spațiu ce este „singurul" mediu în care se poate încerca mundanitatea ca „trăire", așa cum este ea dată sau cum este ea surprinsă, adică suspendată în acest mediu pe care conștiința îl instituie ca un fileu între subiect și lume.

A spune despre acest cîmp de conștiință, organizat ca un spațiu al unui moment, că este un mod de a dura în timp înseamnă a spune că el se desfășoară ca o memorie care învăluie experiența cu un halou al trecutului; într-adevăr, nimic din ceea ce este figurat, reprezentat, nici chiar ceea ce apare într-o percepție vie nu are un caracter pur instantaneu. „Cunoașterea" experienței este întotdeauna o „recunoaștere", prezentarea sa — o reprezentare, fapt care necesită o scurtă perioadă de timp în care se realizează simultaneitatea lucrurilor *(cogitata)*. Cîmpul actualității nu apare decît în această continuitate mnezică, astfel încît trebuie să revenim la Bergson (conștiința înseamnă în primul rînd memorie) și la profundele sale analize ale structurii conștiinței înțelese ca o unitate organizată a pluralității (care nu e decît eterogenitatea) duratei, a timpului, despre care Paul Valéry spunea că e „corpul spiritului".

Structura acestui „spațiu trăit" este cea a unui corp viu (J. Zutt, 1955; B. Lorscheld, 1962) care „reține" pentru experiența și în experiența sa însăși sensibilitatea corpului. Orice experiență, oricare ar fi „data de simț" și forma reprezentării, trimite la percepție. Aceasta traversează corpul prin organele de simț, care îi conferă astfel *Gestaltqualitäten*. Nici o experiență, dealtfel, pe cît ar fi ea de afectivă, de abstractă sau de imaginară, nu se poate constitui în „cîmp" decît prin articularea cu simțirea. Pentru a fi trăit, cîmpul este constrîns să se organizeze într-o „coerență" (Weiszäcker) a simțirii și a mișcărilor corpului, al cărui produs este. Însă aici nu e vorba de spațiul obiectiv al corpului, care dă experienței propriile sale dimensiuni; corpul nu este un donator de spațiu și de calități decît încorporînd trăirea în temporalitatea automișcării sale[12] și trăind-o în reprezentare.

Acest „spațiu" trăit într-un cîmp scenic de reprezentație, produs de cerințele timpului și care configurează mișcările virtuale ale corpului sensibil, acest „medium" în care se desfășoară experiența este „ocupat" de un sistem de relații de comunicare, de informație, de mesaje care fac din experiența umană o experiență deschisă către altul. *Discursul,* adică posibilitatea de a se semnifica, de a semnifica, de a se enunța actualizîndu-se șiruri întregi verbale, nu privește materialitatea semnelor — și faptul că mișcările corpului figurează în acest „limbaj interior" —, ci conexiunile lor funcționale, intervalele, scandările, figurile, „tropii", toate aceste modalități ale discursului pentru sine și pentru altul dispunînd de un spațiu subtil, dar care nu oferă întotdeauna condiții pentru desfășurarea sa deplină. Prin aceste rezistențe, sensuri neclare ale cuvintelor, lacune ale discursului, subînțele-

[11] „Sub ordinea încrucișată dar distinctă a succesivului și simultanului, sub suita de sincronii care se adaugă pas cu pas, se află o rețea fără nume de ore spațiale, de puncte-evenimente. Trebuie oare denumit lucrul, trebuie denumite imaginarul sau ideea cînd fiecare lucru se află dincolo de el însuși, cînd fiecare fapt poate fi o dimensiune și cînd ideile își au regiunea lor?" (MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 22).

[12] Weiszäcker (la care ne vom referi în special în descrierile noastre privind spațiul și timpul trăit) spune că timpul biologic nu e un spațiu cu trei dimensiuni, ci un proces de formare *(Gestaltkreis)* — *Cf.* J. ZUTT, *Auf dem Wege zu einer Antropologische Psychiatrie,* Springer, 1963, pp. 364—380 și pp. 406—425.

suri, tăceri sau tensiuni, limbajul dispune de un spațiu sau mai curînd de un sistem referențial al spațiului, cu goluri, cu reliefuri, adîncimi sau locuri luminoase, prin care el poate să se manifeste, să apară sau să dispară. Cîmpul conștiinței apare astfel ca un *cîmp al limbajului*. El este un „context" al comunicărilor subiectului cu alții și cu el însuși; este un cîmp al experienței „prezenței trupești" (Merleau-Ponty) în cuvînt. Limbajul presupune întotdeauna o organizare referențială a unui spațiu sau un interval ce constituie locul relațiilor cuprinse în acest spațiu, un cîmp operațional și semantic în care se află în legătură acele două aspecte ale discursului distinse de către Cassirer (logica discursivă și fantezia creatoare) ori acele două modalități (metonimia și metafora) pe care Roman Jakobson și Halle le-au găsit structurii limbajului, avînd în vedere că el se construiește sau, mai exact, se continuă la intersecția coordonatelor sale de contiguitate și similaritate. Dar la această „conjuncție suprarealistă" a cuvintelor care creează o lume simbolică și mitică se ajunge fără ca ea să înceteze să fie articulată cu lumea realității, fie că aceasta este reflectată, fie că e respinsă. Cîmpul conștiinței este produsul, creația unei lumi finite, a cărei modicitate — asemenea celei a unui tablou sau a unei forme melodice sau poetice — exercită, prin intimitatea sa, o fascinație estetică care este cea — am subliniat deja acest lucru în legătură cu vraja produsă de sens — a însăși arhitectonicii sale. Starea de surpriză a previziunii noastre și a previziunii surprizei noastre nu este altceva decît conștientizarea prin propria dorință. Psihanaliștii vorbesc în această privință despre erotizarea gîndirii. Cîmpul conștiinței este asemenea unui cîmp magnetic, asemenea unui magnet, care, produs de dorință, o atrage. „Tendințele de creație a unor spectacole", pe care le-a analizat atît de bine M. Navratil[13], nu sînt tendințe deosebite, excepționale sau pur reprezentative, ele sînt implicate în însăși organizarea trăirii în cîmp, astfel că întotdeauna poetul — și împreună cu el fenomenologul — le poate reduce la un radical estetic (la o originalitate radicală, la o intimitate radicală) al unei experiențe extatice ori la cel al „subiectului" anecdotic al unui obiect de artă. A vorbi despre conștiință ca despre o reprezentație, ca de o scenă, înseamnă a vorbi despre un fel de teatralitate sau de un caracter dramatic al trăirii sale.

[13] *Les tendances constitutives de la pensée vivante*, Presses Universitaires de France, 1954, I, pp. 140—257.

Aspectele figurative (temporalitate, mișcare, corporalitate, verbalizare, sensibilitate estetică) ale acestui cîmp al *reprezentației scenice* se ordonează, prin *orientarea* pe care o au, către „înăuntru" și „în afară". „Orientare" vrea să însemne un *aici și acum* al mișcării centripete și centrifuge a trăirii. Căci experiența nu se constituie niciodată ca scenă a unei teatralități absolute, ci întotdeauna ca o scenă care apare, se dezvoltă și sfîrșește „pentru sine", cu alte cuvinte, ca o „realitate problematică" într-o reprezentație. *Funcția thetică* a conștiinței este aici facultatea de discernere, în fiecare din mișcările conștiinței și pentru fiecare din modalitățile sale, a ceea ce îi aparține, a ceea ce provine din ea însăși și a ceea ce îi scapă sau de ceea ce ea se lovește; funcția thetică este o funcție de arbitraj, cu atît mai dificilă cu cît judecătorul judecății realității poate fi el însuși vinovat sau victimă a infracțiunii: structura însăși a conștiinței într-un cîmp de reprezentare își instituie, prin ambiguitatea sa, propria enigmă. Cîmpul în care se desfășoară peripețiile a ceea ce se petrece în același timp în mine și în afara mea este animat de o mișcare de du-te-vino care face să avanseze lucrurile percepute și să temporizeze lucrurile imaginare. Mai mult încă, în fiecare experiență trăită, în fiecare desfășurare tematică sau scenică se interferează ceea ce este în afara eului, adică legalitatea obiectivă a lumii externe, ceea ce vine de la eu prin facultatea subiectivă a dorinței și a fanteziei mele, ceea ce emerge din profunzimile eului ca dintr-o lume interioară, tot atît de impersonală precum e cea a naturii, sau ceea ce vine de la alții prin mesajele pe care aceștia mi le trimit, trimițîndu-le și eu lor etc. Vom vedea mai departe (în ultima parte a cărții de față) care este importanța acestei necesități structurale care face trăirea să apară numai cuprinsă în formația analogică și simbolică a unei lumi create de eu prin propria-i imagine și care nu poate fi sesizată decît refuzînd-o: *scena conștiinței comunică cu culisele Inconștientului.*

c) *„Cîmpul" — „cîmp al prezentului și al prezenței".* Trăit, orice cîmp al conștiinței este *actualitatea trăirii.* Dar trăirea instantanee în vis ori deformată în stările de destructurare a conștiinței nu constituie un „cîmp de prezență", dacă se înțelege prin acesta o orientare a

conștiinței către un prezent asemenea unui obiect ce trebuie însușit. Cu alte cuvinte, „cîmpul prezentului" este o deschidere a conștiinței care rămîne imposibilă atît timp cît trăirea se actualizează spontan, instantaneu și precar. Va trebui deci să descriem această deschidere către prezent ca un palier superior care normalizează cîmpul conștiinței. A fi prezent în lume înseamnă a-ți organiza prezentul ca o situație în care se angajează o acțiune. Pînă aici, construcția cîmpului conștiinței trece doar printr-o serie de experiențe pasive, căci acestora le lipsește dinamismul care face din actualitate un act. Acțiunea, prefigurată în structurile cîmpului conștiinței, nu e conținută decît virtual și numai ca o experiență mai mult sau mai puțin dramatică ori semnificantă, care se desfășoară într-un spațiu virtual și într-un timp dispersat prin mișcările haotice sau fragmentare ale întîmplărilor. Acest timp irosit și dezordonat nu ajunge să se constituie în prezent, adică să se oprească pentru a lăsa să se deschidă și să se instituie într-un interval liber dintre trecutul suspendat și viitorul neîmplinit un cîmp al conștiinței cu adevărat prezent. Am subliniat deja caracterul miraculos al acestui prezent, care poate fi imposibil, întrucît el este forțat să treacă, și e deja trecut cînd tocmai trece. Acest flux de timp, care este ordinea unei necesități imperioase de succesiune, fiecare din momentele sale obligînd pe celelalte să curgă, fără ca vreodată vreunul dintre ele să se poată întoarce, această urgență care face conștiința asemenea unui curent al unui fluviu este o calitate a timpului trăit; el este o cale inexorabilă către moarte, căci el consumă viața, adică posibilitatea ființei noastre de a trece prin experiențele existenței. El nu e un timp omogen, cronologic și matematic, ci durata ființei noastre, o dispoziție și o disponibilitate a ființei noastre. Această facultate de a dispune de timp, de a-l reține, de a-l putea conduce „împotriva ceasornicului" înseamnă a avea *posibilitatea de a trăi un prezent organizat într-un cîmp al prezenței.* Astfel, cîmpul conștiinței, care mai întîi ne-a apărut ca un proiect de intenționalitate, apoi ca o „scenă" pe care se petrece ceva, se dovedește acum ca un *acum (maintenant)* care poate *menține (maintenir)* timpul. El nu mai e acum numai un vizat, un loc, ci apare ca investit cu propria-i calitate a duratei, a unei pauze necesare, a unui repaus rezervat acțiunii. De asemenea, el nu mai apare doar ca un cîmp polarizat sau ca

un cîmp al unui spectacol, ci ca un cîmp ce se constituie în același timp împotriva instantaneității și vitezei, ca un *spațiu al timpului.* Cu alte cuvinte, el implică acum o *desfășurare* care asigură o anumită mărime dimensiunilor sale, o anumită ordine perspectivelor sale. Acest „spațiu de timp" susținut și animat de sensul care îl constituie și care se desfășoară în scena pe care o conține, poate dura, trebuie să dureze pînă la pierderea clarității a ceea ce îl animă, a sensului, care îi prescrie limitele și scopul.

Într-o astfel de structurare superioară a conștiinței în formă de cîmp se instituie *temporalitatea sa etică,* și anume ca integrare a pulsiunilor, a emoțiilor, a motivațiilor instinctuale, integrare care constituie desăvîrșirea funcțională a actualizării trăirii în prezent; un prezent care nu e numai prezentat sau reprezentat, ci unul care e un mod de a fi în însăși prezența mea în cadrul a ceea ce eu fac, adică un mod de a accede la luciditate și la controlul cîmpului meu de acțiune.

Luciditatea sau *claritatea* conștiinței reprezintă capacitatea de diferențiere în cîmp a părților sale, pe care le dezvoltă în luminozitatea acestuia, inserînd între părți umbre de spațiu și intervale de timp. Bergson spunea că experiența se înfășoară pe măsură ce își desfășoară timpul, iar noi am putea considera că experiența își creează spațiul reprezentării deschizîndu-se în timp. Cîmpul conștiinței nu ajunge la maximul organizării sale verticale decît atunci cînd se distanțează de materie (instantaneitatea spiritului, spunea Leibniz), pentru a se constitui într-o structură care dispune de destul timp pentru a accede la libertate.

O astfel de ordine introdusă în constituția cîmpului aduce nu numai un contur ferm acestuia, ci și controlul *acțiunii,* adică structura structurantă sau creatoare de cîmp diferențiat a conștiinței; nu atît structura comportamentului „automatic", care este fie în afara (adică dedesubtul) conștiinței clare, fie implicată în organizarea sa ca mecanism al actului, cît acțiunea, care, pentru a se manifesta, cere o durată în prezentul petrecut prin însăși prezența subiectului.

În felul acesta trecem de la *cîmpul prezentului* la *cîmpul prezenței,* care definește experiența ca fiind animată de un *proiect* explicit sau *în curs* de a se realiza.

Nu e însă suficient pentru aceasta să descriem cîmpul experienței constituit în prezent, să facem apel la *interesul vieții,* cum spunea Bergson, sau la *atenție* ori la preocupare *(Besorge)* ca fundament al *existentului,* după cum concepea Heidegger. Această concentrare, această motivație se întîlnește în infrastructura conștiinței, pe care noi am descris-o. Pentru a funda constituirea prezentului legat de prezența reală a subiectului, trebuie adusă această curiozitate, această intenție sau acest efort pînă la un grad al său de diferențiere sau pînă la un grad de complexitate la care acestea nu mai sînt o simplă mișcare, un simplu elan, ci o formă operațională a reflexiei. Într-adevăr, acum numai acțiunea controlată poate împlini prezentul prezenței celui care o produce, dorind-o, susținînd-o și perseverînd în durata sa, căci pentru a deveni execuție a proiectului său acțiunea cere *prezența subiectului.*

Astfel încît, dacă construcția prezentului este o modalitate de temporalizare a experienței — care adaugă ceva rudimentarei actualități a acesteia, sincronizării și coprezenței elementelor figurate ale cîmpului său —, ea este și ordinea unei subordonări a simultaneității prezentului *prezenței.* Ea apare acum ca o *structură temporal-etică* a cîmpului conștiinței, întrucît e „orientată" în sensul a ceea ce trebuie făcut pentru a opri sau pentru a accelera timpul supunîndu-l legii acțiunii prezente, adică *statutului acelei ființe care își manifestă prezența.*

Cu alte cuvinte, „cîmpul prezenței" și „cîmpul prezentului" nu pot admite experiența trăită decît ca un *act,* iar nu numai ca o actualitate, un act care cere, pentru a-și desfășura proiectul, o voință de extragere a sa din trecut și — fără a anticipa prea mult asupra unui viitor care este foarte larg posibil — un act care se construiește între fatalitatea unei înlănțuiri de fapte și infinitatea unei dezlănțuiri a lor, un act care se echilibrează prin propria-i *ec-stază* în ordinea posibilităților, un act care nu e numai o actualitate, adică numai o formă pe care o ia orice experiență într-o trăire „fără nici o credință și fără nici o lege" ori fără vreo referință explicită la un prezent consimțit și la o prezență asumată.

Constituindu-se, așadar, la un nivel de acțiune ponderată și reținută, cîmpul conștiinței accede la nivelul unei conștiințe „bine constituite", adică la o modalitate de organizare care permite structurii conștiinței să emeargă din inconștiență și din infrastructurile sale. Constituită într-un

cîmp al prezentului deschis către prezență, conștiința atinge astfel un grad înalt de „vigilență".

Un atare drum pe care conștiința îl parcurge în cele cîteva secunde care trec de la somn la veghe este același cu drumul parcurs de jos în sus în ontogeneză și cu cel urmat în mișcarea sa de verticalitate de către structurile dinamice, așa cum a fost constatat în descrierile noastre privind sensul invers al destructurării conștiinței.

Structura facultativă și disponibilitatea cîmpului conștiinței

Vom descrie acum modalitățile constitutive și ontogenetice ale experienței trăite în forma cîmpului (intenționalitate, scenă de reprezentare, organizare a prezentului). Vom sesiza această structură în deplinătatea activității sale, iar nu numai în dezvoltarea sa, adică o vom sesiza în forma finită a trecerii sale de la inconștiența noului-născut la conștiența adultului sau de la inconștiența somnului la vigilența omului treaz. Ne vom întîlni astfel cu o nouă formă structurală a cîmpului vigil, caracterizată prin proprietatea fundamentală de *a varia* după voia subiectului. Un astfel de fapt este evident atunci cînd, destructurat, cîmpul conștiinței nu mai variază sau variază mai puțin liber. În ceea ce privește, dimpotrivă, structura conștiinței, care prin mișcarea de verticalitate atinge nivelul său normal de „vigilență"[14], ea variază presupunînd o *mișcare facultativă,* ca o proprietate fundamentală a cîmpului său. Dispusă în cîmp de acțiune, ea nu se constituie într-o suprafață plană sau într-o ordine statică: acțiunea prin care se desfășoară peripețiile trăirii sale instituie în prezent o pluritate de perspective ce sînt asemenea unor unghiuri de vedere în care fiecare fază a acestei desfășurări poate să apară, să dispară, să se suprapună peste o alta, să interfereze sau să succeadă altora, fără să se desprindă din unitatea configurației tematice a cîmpului. Prezentul nu este suma, ci unitatea funcțională a acestei pluralități; cînd centripete, cînd centrifuge, privind un detaliu sau

[14] În punctul (după cum vom vedea în capitolul următor) în care reacția de oprire *(l'arousal)* electroencefalografică este sediul unor ritmuri libere.

îmbrățișînd ansamblul, cînd privind suprafața ori, dimpotrivită, profunzimea, toate aceste mișcări, aceste figuri pe care le descrie subiectul în jurul obiectului său formează dimensiunile prezentului: dimensiuni elastice și fluctuante, care primesc din sensul tematic capacitatea facultativă de a circumscrie în realitatea experienței trăite configurația cîmpului său operațional. Astfel încît miraculoasa realitate a prezentului presupune o varietate indefinită de modalități de apariție, prin mișcările de simultaneitate și de succesiune care compun pluritatea experienței în curs, tot atît pe cît se află la dispoziția subiectului care o produce. Cîmpul conștiinței reprezintă la acest nivel la care conștiința devine *constituantă* o obligație de schimbare continuă a perspectivei, deci a pluralității, rămînînd totuși la constanța sensului său, deci a unității sale. Dar, de aici, desfășurarea caleidoscopică a experienței nu trebuie considerată ca un „flux de trăire pură"; în realitate, ea este o complexitate arhitectonică de forme ce nu sînt date imediate eterogene față de structura conștiinței, ci, dimpotrivă, sînt prinse în direcția mișcării cîmpului. *Structura operațională* a conștiinței, variațiile sale sau mișcările libere care metamorfozează fiecare aspect al prezentului fără a-i compromite unitatea nu se manifestă în libertate decît cu consimțămîntul, dacă nu cu atenția subiectului care le determină.

Dispunerea cîmpului în „prezent", cerînd prezența subiectului, îi asigură acestuia din urmă o *disponibilitate* specială. Nu e de mirare, în consecință, că cel care face ceva sau se gîndește la un eveniment, își amintește ceva, își imaginează o întîlnire, pregătește un discurs, analizează un sentiment sau caută să-și înțeleagă motivația ori să descifreze conduita altuia etc., adică cel care se află „în situația de prezență", „în prezentul unei acțiuni" face să varieze cîmpul conștiinței sale nu după cum el vorbește sau respiră, ci după cum „el îl înțelege", căci constituirea conștiinței în cîmp garantează și cere această facultativitate. Dar ceea ce, dimpotrivă, poate să mire este faptul că această întrepătrundere de percepții, de imagini, de amintiri, idei, abstracții, cuvinte nu compromite ordinea și categoria realităților trăirii. Dacă, într-adevăr, cîmpul conștiinței nu trebuie să cuprindă decît aceste variații tematice și contingența „conținuturilor" sale, atunci însăși mișcarea care îl va produce va

consacra această eterogenitate „concretă", iar prin mobilitatea mișcărilor sale facultative ne-ar putea indica faptul că ea nu există ca structură organizată. Cîmpul conștiinței nu va fi în acest caz decît o metaforă abstractă, destinată doar să fixeze un cadru fictiv unei asemenea irealități în mișcare. Unei astfel de iluzii s-au supus toți cei care, după W. James, nu au reușit să sesizeze conștiința în organizarea ei structurală. Or, dacă aceasta este în mod esențial „campină", înseamnă că ea e structurată și ordonată de către *subiectul* care o constituie și care, constituit astfel, îi controlează configurația, limitele și pozițiile.

Este, într-adevăr, în esența conștiinței de a se constitui în cîmp după o perspectivă radicală de *bilateralitate*. Descriind constituția conștiinței, fundamentul cîmpului său, noi am avut în vedere imanența trăirii, spontaneitatea apariției sale, dar chiar la acest nivel, al unei simple proprietăți *(Eigenheitsphäre)*, am subliniat faptul că dimensiunea „dată" a conștiinței implică, la fiecare fază a constituției sale, dimensiunea transcendentală a unei *conștientizări (prise de conscience) de către subiect* a experienței sale. Dacă *Selbstlichkeit,* subiectivitatea, este acea dimensiune a conștiinței care, departe de a o separa, o integrează lumii sale, acest lucru are loc numai la un nivel superior, cînd conștiința, luciditatea sa, o deschide către prezent, lăsînd subiectul liber să descrie o infinitate de mișcări, garantate de invariantul formal al constituției sale. Structura operațională a conștiinței ne-a arătat că configurațiile sale sînt fazele unei ontogeneze a trăirii produse de către subiect. Acesta, ca *eu (je)* al ceea ce este trăit de către sine, este nu numai centrul unei dispoziții egocentrice a cîmpului experienței prin care experiența se ordonează, ci și generatorul propriilor sale apariții. Vom putea, deci, adăuga, că „facultativitatea" cîmpului este *proprietatea* subiectului acestuia. *Eul (le je)* care vorbește, care gîndește, care acționează, care face proiecte, care se oferă imaginației sau care se interesează de obiectele ce i se prezintă, este *Eul (le Moi) care* nu consimte să fie posedat de experiență, ci el să o posede. Cînd vom vorbi despre Inconștient, vom vedea că această proprietate este mai puțin absolută decît crede subiectul însuși și că toată lumea, înainte de Freud, a crezut că originea ei constituie întotdeauna o problemă.

Dimpotrivă, subiectul prezent în și stăpînit de cîmpul său nu încetează să-și exercite puterea legislativă, aceea de a judeca realitatea[15]. Mișcările pe care le face subiectul în raport cu trăirea sa, facultativitatea sa comportă, într-adevăr, o *funcție thetică*, o funcție a realului, cum spunea Janet. Fie că subiectul se abandonează reveriei sau amintirii, fie că se proiectează în percepția și analiza atentă a obiectelor care i se prezintă organelor lui de simț, fie că gîndește sau reflectează, că tocmai își ordonează structura internă a acțiunii, că dialoghează sau monologhează, fie că e pasiv în raport cu solicitările din afară sau activ prin conduitele adaptative pe care le desfășoară, fie că lasă să se exprime în experiență afectele, că se sesizează prin spectacolul pe care îl provoacă din însuși interiorul său, că pune în centrul cîmpului conștiinței o parte sau alta a corpului său, nevoile lui sau o idee, toate aceste operații, intenții, toate aceste determinări ale sale, indiferent de nivelul realului sau al imaginarului la care ele instalează trăirea, sînt dotate de către subiect cu categoria realului. În felul acesta imaginarul trăit apare ca fiind în mod real imaginar, integrat printre categoriile realității. Proprietatea acestei funcții thetice este pentru eu *(moi)* facultatea de a transcende imanența trăirii, ea asigurînd categoria realității (aceasta este ceea ce eu îmi reprezint, acesta este propriul meu discurs, acesta este un eveniment interior, acesta este un eveniment exterior, acesta e probabil, aceasta este o idee, aceasta este dorința mea, aceasta este o realitate etc.).

Însă totul este permis structurii cîmpului conștiinței *doar cu condiția trecerii experienței trăite prin filtrul intenționalității și al scenei sale de reprezentație, adică numai cu condiția organizării ei în cîmp, și prin conformarea la legalitatea acestui cîmp,* la ordinea însăși a constituției sale deschise și constituante. Devenind constituantă, structura conștiinței în cîmpul prezentului, controlată de categoriile realității, accede la autonomia organizării sale, adică la faptul de a dispune de cîmpul său prin varierea de la imaginar la real, dar cu condiția ca aceste experiențe trăite să fie „luate" drept ceea ce sînt ele.

[15] „Distanțarea" *(prise de distance) (immerfort heraustreten,* spune Guardini, citat de Zutt), care este o caracteristică fundamentală a conștiinței.

Articularea Eului (Moi) cu cîmpul experienței

Structura „campină" a experienței actual trăite impune (după cum vom vedea) trăirii restricțiile, limitele, într-un cuvînt, ordinea subiectului. Acesta din urmă se află în *eul (le je)* simțirii, percepției și gîndirii. El este autorul sensului detașat din inconștient. El este spectatorul scenei pe care are loc reprezentația sa, este actorul prezenței sale. Și tot el e cel care, ordonîndu-și trăirea experienței, prescrise cîmpului conștiinței mișcările conforme legii sale. Astfel, cîmpul ne apare acum ca unul specific uman, ca o ordine ce ascultă de legile Eului *(Moi)* (*cf.*, mai departe, pp. 147, 295 și urm.).

Pentru a surprinde bine această funcție, „de control", de vigilență, de integrare a cîmpului, a cărei structură ultimă este cea a unei legi organice a proprietăților sale, a unei „constituții" (toți termenii sînt aici juridici), va trebui să situăm mai întîi această ordine a experienței sensibile sau trăite în arhitectonica ființei noastre conștiente, apoi să examinăm modul în care această ordine cere intervenția „legislatorului" în activitatea sa.

a) *Nivelurile conștiinței și organizarea ființei noastre conștiente. Raporturile cîmpului conștiinței cu prezența și cu istoricitatea Eului (Moi).* Ceea ce noi am descris ca niveluri de structurare verticală a conștiinței sînt fazele și infrastructurile constituției cîmpului său. Ele nu apar decît (dar apar în mod necesar) în patologia tulburărilor conștiinței. Dialectica acestei geneze a conștiinței este cea a unei puneri într-o formă progresivă și ierarhizată a experienței în structurile noetico-noematice ale organizării trăirii în cîmpul prezentului.

Structura conștiinței așa cum apare ea la adultul care se trezește din somn este cea a nivelului unei conștiințe constituite, a unei structuri „matriceale" în cîmp. Infrastructurile pe care ni le evidențiază psihopatologia nu apar ca proprietăți esențiale, ca trăsături „autohtone" ale cîmpului conștiinței decît la o analiză fenomenologică. Căci îndată ce se constituie într-o formă normală și „normativă", această structură dispare sub suprastructurile față de care ea are numai funcția de a le face posibile. Astfel că, reprezentînd un fel de *invariant formal* al organizării sale, această conștiință constituită este un dispozitiv structural care permite mișcările libere (disponibilitatea și facultativitatea) ale cîmpului conștiinței. În-

sistăm aici asupra faptului că atunci cînd se vorbește despre mobilitatea și despre variațiile nivelului conștiinței (care în mod obișnuit sînt socotite a fi un atribut specific al conștiinței) se riscă confundarea a două modalități structurale ale mișcării conștiinței.

Una dintre aceste modalități este progresul vertical al constituției sale, care face trecerea de la inconștiență la conștiință (și ale cărei paliere sînt puțin vizibile pentru că trecerea de la somn la veghe este rapidă, ele dezvăluindu-se bine doar prin gradele destructurării sale psihopatologice) — ceea ce noi am numit verticalitatea organizării cîmpului conștiinței instituite pe măsură ce ea se erijează în conștiință constituită.

Cealaltă modalitate este reprezentată de mișcările libere ale conștiinței, de facultativitatea sa, prin care pe „solul" stabilizat al conștiinței se înscriu toate figurile realității și ale discursului, ale demersurilor operaționale și ale prescripțiilor thetice ale conștiinței.

Ne putem întreba acum care este locul *Inconștientului* în raport cu această constituție a conștiinței, problemă pe care o vom relua dealtfel la sfîrșitul lucrării de față. Am putea răspunde că acest loc e peste tot și în nici o parte. Peste tot — dacă înțelegem să susținem că toate formele experienței trăite se constituie prin raport cu „date de simț" inconștiente, adică faptul că structura trăirii e o refulare a inconștientului în procesul de generare a configurațiilor care se dezvoltă în cîmpul conștiinței, și că orice destructurare a conștiinței, în sensul căderii ei în imaginar, este o experiență a inconștientului la diferitele lui niveluri. În nici o parte — dacă se înțelege prin această expresie faptul de a separa din organizarea ființei noastre o regiune care este lăcașul inconștientului „sub" cel al conștiinței. Vom vedea, într-adevăr, că structura noastră psihică nu poate fi solidificată astfel încît ea să fie concepută după modelul unui obiect ale cărui părți intră unul într-altul. Inconștientul și conștiința trimit în mod necesar una la cealaltă, conștiința fiind legalitatea care integrează inconștientul, nivelurile acestei integrări putînd fi ele însele inconștiente, ca „invariant formal" al conștiinței constituite. Astfel, topica freudiană a Sinelui *(Ça)*, Supra-Eului *(Sur-Moi)* și Eului *(Moi)* (vom vedea mai departe) este de conceput numai prin intuiții vagi, prin reprezentări sau scheme incorecte,

care surprind mai mult identitatea decît autonomia acestor „instanțe". Sinele *(Ça)* și Supra-Eul *(Sur-Moi)* sînt privite aici ca modalități corelative ale infrastructurilor conștiinței (*cf.* pp. 271—286).

În ceea ce privește Eul, dacă ne vom întreba care este locul său în sistematica sau structura ontologică a psihicului, vom putea spune că el este subiectul experienței, că este inclus, așadar, în cîmpul conștiinței, dar că nu se întemeiază ca atare decît dezvoltîndu-se sau devenind un subiect în stare să se detașeze de experiență, pentru a se constitui în „proprietar" al acestei experiențe, cîștigîndu-și astfel autonomia. Conștiința este în acest fel un cîmp în care se înfruntă inconștientul imaginar și realitatea, iar Eul—istoria persoanei care își are temeiul în experiența evenimentelor trăite, dar pe care o depășește. În timp ce „cîmpul conștiinței", actualitatea trăirii este prinsă în structura temporo-spațială a corporalității experienței, întrucît, după cum spunea Bergson, *prezentul* meu constă în conștiința pe care eu o am despre corpul meu, *istoricitatea* eului se constituie în afara acestei corporalități, desfășurîndu-se în Mediul Istoriei, acolo unde Eul își face și ocupă un loc creîndu-și o identitate și afirmîndu-și proprietatea.

Este clar însă că aceste două „sisteme" psihice nu sînt paralele, ci, dimpotrivă, sînt strîns articulate și subordonate nivelului cîmpului conștiinței.

b) *Eul (le Moi) și producerea cîmpului. Ființa rațională și dezvoltarea operațională a cîmpului conștiinței.* Am vorbit deja (cap. I al primei părți) despre structura *reflexivă* a conștiinței, adică despre modalitatea sa „duală" de a fi aceea *(ce)* ce eu *(je)* trăiesc (trăirea putînd fi și cea a unei percepții, și a unei reprezentări sau idei). Or, această reflexie, această putere specular a prezentării de sine sieși își poate dezvolta indefinit reverberațiile pentru a opera în cîmpul conștiinței cînd acesta devine constituant (am mai subliniat acest lucru), poate realiza toate conjugările modalităților de a fi și de a avea, la toate modurile active și pasive, la toate timpurile verbului. Întotdeauna însă, în cazul pronumelui la persoana întîi, trimitem pe ceilalți la un subiect afectat și activ față de acțiunile sale discursive. Fără îndoială că gîndirea, în formele externe ale schematismului său abstract, cînd ea se diferențiază în cîmpul operațional de demersurile sale, se detașează de subiect, pentru a se dezvolta în

formularea sau formalizarea comunicării și a informației intelectuale, adică în forma sa logică și obiectivă, chiar și în acest caz înrădăcinarea operațiilor în cîmpul operator implică totodată acțiunea și acordul subiectului. Funcția Eului *(Moi)* se manifestă aici deplin, Eul apărînd nu numai ca un spectator sau ca un subiect sensibil ori care înregistrează, ci și ca un Subiect „donator de sens", mai întîi, apoi ca „director al conștiinței sale". În desfășurarea discursivă a gîndirii reflexive, el este ghidul, cel care își asumă funcția de paznic și de garant al valorii operațiilor. Printr-o astfel de funcție axiologică permite și controlează Subiectul fazele raționamentului, ale calculului sau ale previziunii și prin ea Subiectul garantează totodată posibilitatea unui acord cu un alt Subiect.

Eul *(le Moi)* apare în diversele faze ale verticalității *conștiinței constituite*, dar el se construiește numai în dezvoltarea *conștiinței constituante* și fără să înceteze vreodată să-și încorporeze relația cu altul în procesul de formare al propriului sistem de valori. Astfel Eul *(le Moi)* nu este Eu decît vorbind, vorbindu-se și cuvîntînd și altora, spunîndu-și sieși ceea ce spun alții și constituindu-se prin discurs ca autor al istoriei și al lumii sale. Așa încît, articularea transcendenței Eului *(Moi)* cu imanența experienței sale are loc în mod necesar în cîmpul experienței. Într-adevăr, nimic nu poate fi „gîndit" care să nu fie trăit. E vorba aici de un raport de *subordonare* care face posibilă o trăire cu un minimum de gîndire și imposibilă o gîndire fără un minimum de trăire, raport care e indicatorul principal al relațiilor Eului *(Moi)* cu experiența, ale unui Eu integrator permanent al cîmpului experienței lui în desfășurarea sa istorică.

Această deschidere indefinită a cîmpului conștiinței prin propria-i mișcare conduce la transformarea sa în reflexii, operații, idei, enunțuri verbale și judecăți care constituie rețeaua de semnificații a lanțurilor de semnificanți și a intercomunicațiilor existenței umane.

În ceea ce privește sesizarea prin reflexie a *Cogito*-ului filosofilor — am notat acest lucru —, ea vizează conștiința aflată la un nivel înalt de funcționare, la un nivel de mare virtuozitate, care tinde fie să „scotomizeze" infrastructura formală a constituției sale, fie să o confunde cu logica spiritului în general. Analizele obișnuite ale conștiinței o descriu ca fiind *extracampină*, nestructurată, socotind-o, dimpotrivă, ca structurantă. Alte ana-

lize ale conștiinței, după cum am văzut deja, socotesc ca proprietăți esențiale ale ei formele destructurării sale. Plasînd constituția la locul ei, în *mediul* psihic, într-un cîmp dinamic, noi atribuim structurii bazale a *conștiinței constituite în cîmp de actualitate* o regiune a ființei noastre care este superioară stratificării modalităților „inconștiente ale experienței", pe care însă ea o implică, și inferioară reflexiei discursive și operațiilor raționale ale Eului *(Moi)*, pe care ea le permite.

* * *

Acestea sînt structurile fundamentale ale cîmpului conștiinței în măsura în care subiectul își organizează propria experiență actuală. Conștiința se instituie între viața organismului și sistemul realității la care omul se adaptează tocmai prin ea. Între cerințele instinctelor, ale dorințelor care acționează din interiorul nostru și realitatea care impune legea rațiunii trebuie să se înscrie în spațiul timpului ce compune fiecare dintre experiențele istoriei noastre o configurație în care se întrepătrund experiența și judecata. „Acest spațiu al timpului" sau această „actualitate a experienței" constrînge, printr-o circumscriere fermă ce constituie tocmai cîmpul conștiinței, mediul în care e trăită realitatea originală a fiecăruia din momentele sale. Or, această realitate corelativă pe care noi o înțelegem ca instituindu-se în dimensiunile temporo-spațiale ale experienței trăite se supune legilor constituției sale. Într-adevăr, constituția conștiinței se realizează ca o ordine legislativă în care se dispune un spațiu axiologic (R. Ruyer) orientat după o direcție *(Richtung)* și după un sens *(meaning)*, cu alte cuvinte, care este legat de dezvoltarea însăși a Eului *(Moi)*, de valorile și de judecata sa. Conștiința se constituie ca o experiență, dar ea depinde de subiectul care o produce. Actualitatea și inactualitatea ori transactualitatea sa sînt dimensiuni complementare ale structurii temporale a ființei noastre conștiente.

Acest studiu al „cîmpului conștiinței", al conștiinței constituite ca un cîmp al prezentului, *constituantă* a mișcărilor libere ale unui astfel de cîmp și *legislatoare* a ordinei acestui cîmp, ne-a permis să stabilim trei carac-

tere fundamentale ale modului de a dura ce conferă experienței organizarea sa autohtonă și îi îngăduie să se dezvolte într-o mișcare discursivă, și anume:

— Primul dintre aceste caractere este „constituția conștiinței", adică mișcarea de *verticalitate* prin care ea depășește palierele constitutive (care exprimă destructurarea sa patologică), ajungînd la o organizare într-un cîmp de prezență.

— Al doilea caracter este posibilitatea deschisă cîmpului conștiinței prin constituția sa de a implica o pluritate de variații supuse dispoziției și poziției thetice a subiectului *(facultativitatea)*.

— Al treilea caracter este inerent structurii cîmpului prezent la toate nivelurile sale; el vizează o ordine, o formă de organizare *(legalitatea)*.

Verticalitatea cîmpului conștiinței pune problema vigilenței și a organizării temporo-spațiale a trăirii privitor la structura și dinamica creierului. Vom aborda acest lucru în capitolul care urmează. Facultativitatea cîmpului conștiinței pune problema articulării lui cu Eul *(le Moi)*. O vom studia în partea a III-a a cărții de față. În ceea ce privește legalitatea cîmpului conștiinței, ea pune problema relațiilor acestuia cu Inconștientul. O vom aborda în partea a IV-a a cărții noastre.

Capitolul III

NEUROBIOLOGIA CÎMPULUI CONȘTIINȚEI

La Simpozionul de la Sainte-Marguerite (1954) cu tema *Brain and Consciousness*, A.-E. Fessard definea conștiința ca integrare a experienței (E.I.) așa cum e ea simultan una și multiplă *în fiecare din momentele sale.* Refuzînd să o asimileze pur și simplu totalității vieții psihice sau Eului *(Moi)*, el înfățișa corect structura cîmpului *actualității* experienței trăite. În această perspectivă vom încerca și noi să considerăm condițiile și dinamica neurobiologică a organizării experienței.

Dacă analizele noastre sînt exacte, vom putea spune că: 1) constituirea cîmpului conștiinței în actualitatea sa constă în esență într-o reținere a timpului în spațiul circumscris de sensul experienței trăite; 2) această structură fundamentală a ființei noastre conștiente presupune verticalitatea unei organizări autohtone și formale ca un corelat al oricărei experiențe și, drept urmare, implică niveluri de structurare; 3) facultativitatea operațională a subiectului, adică puterea sa de reflexie și de diferențiere depinde de această constituție, dar o depășește.

Ceea ce neurofiziologii numesc cu un singur cuvînt: vigilență, nouă ne pare că ar corespunde, deci, nu unei simple „funcții", ci unei ierarhii structurale care implică o organizare ce ține mai mult de ordinea temporalității decît de cea a spațiului. Vom înțelege așadar că teoriile neurologice ale conștiinței și în special problema „localizării ei" se lovesc, din lipsa unei analize concrete suficiente, de imposibilitatea radicală de a face să coincidă un lucru cu o facultate, o „stare psihică de nivel superior" cu un „centru cerebral superior". Problema unui *highest level*, după H. Jackson, a rămas o problemă. Controverse recente (F. Walshe, 1957; Magoun, 1958; Max Levin, 1960), determinate în bună parte de propriile noas-

tre studii de după 1936 sau de opera lui W. Riese (1954), vădesc interesul considerabil care se acordă acestei probleme dificile. N-ar fi greu să situăm în vîrful piramidei sistemului nervos și în Instanța supremă a unei „celule pontificale" „sfîntul scaun" al conștiinței[1]. Cum remarca Magoun, această imagine, care l-a tulburat pe Sherrington, ca și cea a lui H. Jackson, constituie un anacronism în gîndirea neurobiologică contemporană. Nu ne mai aflăm în vremurile neurofiziologiei „victoriene", iar creierul, așa cum îl cunoaștem astăzi, nu mai este cel din secolul al XIX-lea. Creierul nu poate fi considerat numai ca o suprapunere de centri anatomici în care centrul superior ar comanda pe cel inferior. Dacă ar fi astfel, într-adevăr *highest level* nu ar fi decît un centru reflex de control mai înalt sau mai complicat și, în ultimă analiză, caracterul „psihic" al acestui centru anatomic ar părea contradictoriu, prin materialitatea sa spațială în raport cu natura sa psihică. A aduce din nou pînă la cel mai înalt nivel al unei ierarhii un centru psihic înseamnă a-l considera ca fiind de o altă natură, neputîndu-se ieși astfel, odată cu H. Jackson[2], din ipoteza paralelistă a concomitenței. În realitate, psihismul și nervismul sînt legate de la cele mai joase niveluri ale organizării sistemului nervos, iar nivelurile cele mai înalte, depinzînd de structurile cerebrale, nu sînt închise, ci, dimpotrivă, deschise. Astfel, *highest level*, constituit de cortex, depinde de infrastructurile sale și, departe de a se afla localizat într-o anumită parte a scoarței, el reprezintă elaborarea dinamică indefinit deschisă în afara condițiilor sale spațiale.

În ceea ce ne privește, vrem să arătăm că organizarea creierului nu corespunde nici unui lanț de reflexe (fie el și vertical), după cum nu corespunde nici unui mozaic de centri, și nici chiar unei mase omogene, fără vreo localizare. Creierul este el însuși un organism, o structurare dinamică, vie, care, înrădăcinată în nevoile corpului, își *construiește în fiecare moment propria lume*. Aceasta întrucît el nu este o mecanică, ci, după cum a presimțit Bergson, organul indeterminării, izomorfismul complementar al cîmpului conștiinței și organizării creierului (R. Ruyer), începînd astfel să mai fie un scandal logic și moral[3]. O astfel de imagine a creierului viu, treaz, a unui creier creator, departe de a confirma prejudecata mecanicistă a „automației" sale, susține, dimpotrivă, funcția „autonomiei" sale personale. În concepția noastră asupra „sistemului" nervos a avut loc o astfel de revoluție, încît însuși termenul de sistem, care implică o rigiditate și o ordine fixă, va trebui să sfîrșească, poate, prin a părea inadecvat. O concepție dialectică a dinamismului „subsistemelor" care compun *complexitatea autoreglată* a acestuia (Laborit) și care îi strică în fiecare moment echilibrul și unitatea plasează în centrul organizării sale opoziția somn-veghe, adică problema constituției cîmpului conștiinței. Scheme morfologice vechi, modalități de integrare și diferențieri selective ale activității cerebrale sînt din ce în ce mai mult descrise și interpretate (D. A. Scholl) în termeni ca: „ansambluri transanatomice", „configurații anatomo-funcționale", „*patterns*-uri de conexiune", aproape de o formalizare logico-matematică.

Firul conducător al expunerii acestei evoluții a neurofiziologiei — din care noi nu dăm aici decît un scurt rezumat[4] — îl constituie noțiunea de putere de alegere și de creație a structurilor nervoase. Departe de a forma lanțuri reflexe, fenomenele nervoase constituie, prin selectivitatea și prin plasticitatea lor, o posibilitate constantă de autoconstrucție și de adaptare. Așa încît, în loc să excludă subiectul, neurofiziologia dinamică, moștenitoare a doctrinei lui Jackson (dar fără paralelismul său) și ilustrată de lucrări fundamentale, cum sînt cele ale lui Goldstein, Monakow, V. Weiszäcker și, într-un anumit sens, de opera lui Freud, plasează în centrul intenționalității și al motivației procesele nervoase. Nu mai e vorba

[1] Ideea unui centru al conștiinței este, de exemplu, formal respinsă de Stanley Cobb (1952). Ideile lui G. RYLE (*The concept of mind*, Londra, Hutchinson, 1949) sînt adesea reluate de neurologii anglo-saxoni. „O bucată de lemn, spune RYLE, are tendința să putrezească. Conștiința este forța care se opune, în cap, acestei tendințe...". Într-un cuvînt, întrucît se definește prin activitatea unei celule omnipotente sau prin proprietatea generală a sistemului nervos, conștiința pierde orice structură a realității.

[2] Totuși, DOHEBB (*Brain*, 1959), respingînd critica lui WALSHE, crede, ca și noi, că poziția adoptată de H. Jackson nu e împotriva concepției sale psihofiziologice.

[3] Titlul cărții lui P. CHAUCHARD este semnificativ: *La Morale du cerveau*, Paris, Flammarion, 1962.

[4] *Cf.*, pentru un studiu aprofundat al acestei probleme, vol. III al lucrării noastre *Études sur la conscience et l'organisation du cerveau*.

aici de un sistem nervos „fără persoană" și de la care pornind, odată eliminată orice prezență a subiectului, să nu se mai știe apoi cum să se integreze procesele sale în realitatea existenței umane normale sau patologice.

Merită să fie subliniate în această privință patru aspecte fundamentale ale neurofiziologiei, și anume:

Microfiziologia neuronului și a sinapselor nu mai poate fi concepută fără plasticitatea, selecția și capacitatea de invenție a căror „soma" constituie un *decision point* (R. W. Gerard). Și Eccles (în ciuda fidelității sale față de principiul concomitenței) a descris structura „nodală" a circuitelor nervoase care formează cîmpuri de influență ce asigură posibilitatea „modulării" răspunsurilor gradate.

Localizărilor cerebrale în scoarță le-au urmat, în ceea ce privește sediul și importanța lor, formațiunile subcorticale. Această atribuire a supremației formațiunilor subcorticale, care a fost încercată mai demult (Camus, M. Reichardt, Küppers, P. Guiraud, K. Kleist etc.), și-a aflat fundamentul clinic și experimental în lucrările lui Magoun și ale lui Penfield. Firește că atunci cînd acești autori atribuie sistemului activator ascendent, trunchiului cerebral sau „centrecenfalului" funcția de *highest level,* ei comit o eroare inversă, dar egală celei pe care încearcă să o combată. Căci chiar dacă, după cum vom vedea mai departe, activarea mezodiencefalică este necesară trezirii conștiinței, adică desfășurării sale în cîmp, o astfel de condiție nu este și suficientă pentru ca ea să fie socotită un „centru reglator" al vieții psihice care să-i asigure acesteia posibilitatea celei mai fine diferențieri. Vom reveni asupra acestui lucru la sfîrșitul capitolului de față. Încă de pe acum însă putem spune că faptul de a avea extrasă din scoarța cerebrală puterea supremă ca un fel de *deus ex machina* — și cu condiția de a nu o atribui formațiunii reticulate sau centrencefalului — a introdus în dinamismul cerebral un antagonism sau un efect de reverberație care îi modifică întreaga organizare, întrucît acesta ne permite să punem mai corect problema cîmpului conștiinței, adică a somnului și a veghei.

Introducerea *dinamismului instinctivo-afectiv* în însăși baza comportamentului, a *learning*-ului, a „condiționării" și a activărilor subcorticale (idee atît de dragă maestrului meu Guiraud, care n-a încetat să o apere sprijinindu-se pe experiența sa clinică și pe doctrina sa neurobiologică)

înseamnă recunoașterea importanței reglărilor sau a modulărilor asigurate de „reticulata" trunchiului cerebral și de rhinencefal. Apariția în primul plan al neurofiziologiei a acestui „vechi creier" hipocampolimbic a determinat astfel o adevărată revoluție în imaginea pe care ne-o facem despre organizarea funcțională a creierului. El reprezintă un sistem de coordonare și de elaborare a motivațiilor emoționale și instinctivo-afective care constituie un punct de convergență între neurofiziologie și etologie.

În sfîrșit — și aceasta nu e observația cea mai puțin importantă — tehnicile electrofiziologice, în special cele cu microelectrozi, controlate prin stereotaxie în „preparatele cronice", investigațiile „unitare" etc. au pus sau au reînnoit uneori problemele propagării mesajelor (separate prin potențialele evocate) prin sistemele specifice sau nespecifice ale aferențelor și efectorilor în diversele structuri nervoase. În ciuda pericolului unor explicații simpliste (de care cei mai serioși sau cei mai conștiincioși experimentatori nu se apără întotdeauna), acumularea și interpretarea faptelor permit totuși evitarea unor scheme mecaniciste. Într-adevăr, apelul la mozaicurile funcționale și abuzul de noțiuni ca: iritare, descărcare, excitație se corijează singure prin necesitatea admiterii în mod constant a unor „reglatori", „modulații" și „selecții" strîns legate de motivația afectivă a subiectului.

După o trecere în revistă a tendințelor neurofiziologiei contemporane și prezentarea problemelor care *se pun* în ceea ce privește raporturile conștiinței cu creierul, vom încerca să examinăm problemele *scoarței cerebrale* (care e organul mișcărilor facultative ale cîmpului conștiinței) și ale *centrencefalului* (care e organizarea cerebrală a verticalității cîmpului conștiinței). Aceasta ne va conduce la considerarea formelor normale de organizare (veghe) și de dezorganizare (somn) a creierului după faptul dacă acesta este capabil sau nu să funcționeze într-un regim de înalt nivel, polarizat de cortex, sau într-un regim de nivel inferior, polarizat de centrencefal. Vom examina apoi modul în care, după modelul epilepsiei, destructurarea cîmpului conștiinței coincide cu imposibilitatea patologică de a accede la formele superioare ale organizării cerebrale. În sfîrșit, vom încerca să facem o legătură a ceea ce vom desprinde din cunoștințele noastre asupra organizării creierului cu fenomenologia cîmpului conștiinței.

1. CORTEXUL CEREBRAL

Un fapt domină pe toate celelalte, și anume că dezvoltarea cortexului este, atît din punct de vedere filogenetic, cît și ontogenetic, indiciul celei mai mari „complexificări" psihice. De asemenea, rolul de instanță „supremă" ce îi este atribuit cortexului e fundat pe faptul că acesta are o enormă masă neuronică (10^{10} neuroni putînd da, după calculul lui C. H. Herrick, $10^{2783000}$ combinații funcționale).

Scoarța e interpretată de neurofiziologia contemporană (Lorente de No, v. Bonin, McCulloch și Pitts, D. A. Sholl etc.) și de teoria *patterning*-ului cortical, derivată din concepția logico-matematică a ciberneticii și a teoriei informației (N. Wiener, C. E. Shannon, J. v. Neumann etc.), ca un ansamblu transanatomic. Cu alte cuvinte, neurobiologia actuală a cortexului tinde să se îndepărteze de punctele de vedere morfologic și spațial, să renunțe nu numai la „schema" afaziei (Wernicke, Dejerine), ci și la hărțile arhitectonice susținute de Brodman, Vogt, V. Economo etc. Oricît de fundată ar fi această orientare mai mult dinamică și funcțională decît anatomică, nu e însă mai puțin adevărat că scoarța are o structură citoarhitectonică (pe care S. T. Bok a comparat-o cu cea a cristalelor) și o eterogenitate spațială (D. A. Scholl) care pune problema „localizărilor" funcționale la nivelul său.

După Flechsig, a rămas larg răspîndită recunoașterea în ansamblul mantalei cerebrale a unor zone sau *centri de proiecție* și a unor *centri de asociație*. Într-adevăr, unele porțiuni ale scoarței sînt îngrămădiri de neuroni distribuiți în șase straturi corticale ce au legătură cu neuronii de releu subcorticali senzoriali și somestezici sau constituind neuronii corticali ai căilor efectorii (vezi fig. 1).

Se disting trei centri principali de proiecție senzorială specifici, care constituie analizorii perceptivi ai vederii, auzului și somesteziei:

— *Aria vizuală*, pe marginea superioară și inferioară a scizurii calcarine, cuprinde o arie primară (*area striata*, aria 17) de tip granular, numită și koniocortex (cortex heterotipic, caracterizat prin grosimea mai mare a stratului 4), unde se proiectează retina sau, mai exact, o parte a informațiilor sau mesajelor pe care ea le culege din jumătatea cîmpului vizual opus. Alături de *area striata* se găsește aria parastriată (aria 18), care are o funcție „subpresivă" și care e mărginită de aria preoccipitală (aria 19); acești doi centri secundari au un cortex „homotipic" (în arhitectonica sa) cu șase straturi.

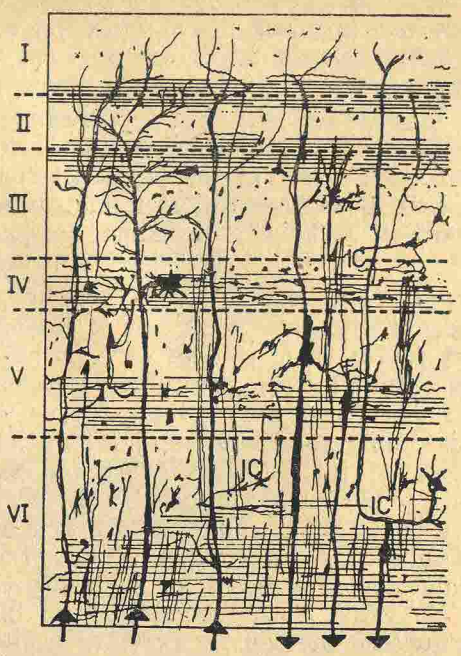

Fig. 1 — *Cele șase straturi ale cortexului (Izocortex homotipic)*
I. Stratul plexiform; II. Stratul celulelor piramidale mici; III. Stratul celulelor piramidale superioare; IV. Stratul celulelor granulate și piramidale stelate; V. Stratul celulelor piramidale mari; VI. Stratul celulelor fuziforme. După apariția lucrărilor lui Lorente de No, se admite — așa cum arată schema (în care corpurile celulare, dendritele și axonii sînt accentuați grafic pentru a se evidenția traiectele și articulațiile sinaptice) — că există un *sistem aferent*, ale cărui fibre, venind din talamus, se proiectează în straturile superioare, un *sistem eferent* (E), format din axonii celulelor piramidale, și un *sistem de circuite intracorticale* (IC), extrem de complex, format din interneuroni. Excitațiile celulipete ale dendritelor, adevărate modulatoare ale neuronilor, funcționează, după cît se pare, după un model electronic. Ramificația dendritelor, care formează „neuropilul" (o vastă acumulare neuronală dispusă în formă de rețea), este mult simplificată în schemă, aceasta din urmă încercînd să surprindă mai ales conexiunile laterale și longitudinale ale neuronilor corticali.

— *Aria auditivă* se află în scoarța temporală. Aria primară e constituită de aria 31 (gyrusul transvers al lui

Heschl), de tip koniocortex. Acest koniocortex auditiv este înconjurat de o arie paraauditivă (aria 42) și, în partea posterioară a T_1, de aria 22, cu celule în coloane (comparate de Economo cu o „perdea de ploaie").

— *Ariile somestezice* sînt aria I postcentrală, aria somestezică II și aria III precentrală. La om, aria I, somatosenzitivă, primește aferențele sensibilității somatice după releul în nucleul posteroventral al talamusului. Ea corespunde cîmpurilor 1, 2 și 3 Brodman, în parietalul ascendent.

Acești „centri specifici" au fost explorați atît din punct de vedere citoarhitectonic, cît și hodologic; astfel, s-a remarcat faptul că aferențele care pornesc de la receptori și merg pînă la cortex sînt strict sistematizați, fiind „prinși" într-un aparat de conducție ce se supune unei legi de somatotopie riguroasă, unui fel de logistică geometrică. Lucrările lui Le Gros Clark, de exemplu, ale lui von Bonin și ale lui McCulloch (1942), W. Ross Ashby (1952) etc. au constituit un aport hotărîtor la această nouă analiză, matematică, a informației vizuale. La fel, reprezentarea somatotopică a mesajelor somestezice așa cum e ea stabilită de către Adrian constituie un bun exemplu al acestei riguroase metode. În privința excitațiilor electrice ale ariilor specifice, ele produc (Krause, Foerster, Penfield) percepții mai mult sau mai puțin complexe, trăite ca imagini sau ca amintiri.

Oricum ar fi, este în afară de orice îndoială că organele de simț se continuă prin relee succesive pînă în scoarța cerebrală, astfel încît analizorul perceptiv formează o totalitate care merge de la periferie la centru.

Această unitate funcțională a psihofizicii percepțiilor nu exclude — după cum dovedesc studiile asupra percepției la care ne-am referit mai sus — componenta conștientă și inconștientă a intenționalității și a motivației, ci structura însăși a organelor și a centrilor senzoriali constituie legea formală a oricărei gestaltizări perceptive.

Lucrurile stau la fel pentru *centrii mișcării:* cortexul excito-motor, care se află in circumvoluțiunea prerolandică sau precentrală (frontală ascendentă) — vezi fig. 1. În ce privește harta citoarhitectonică a lui Brodman, ea coincide în acest caz cu aria 4 și se caracterizează prin cortexul „gigantic celular" (celulele lui Betz), prin celule ai căror

axoni constituie în mare parte calea piramidală (40%, susțin unii autori, după studiile lui Lassek), dar exercită influențe asupra sistemului extrapiramidal (colaterale, pentru *globus pallidus* și nucleii pontici, sistemul cortico-cerebelos al fascicolului Arnold și Turck și sistemul cortico-rubric). Această porțiune motorie este formată de un cortex agranular heterotipic... Aria motorie centrală este înconjurată de o arie motorie secundară, care învelește aria senzitivă secundară. Întregul centru motor este strîns legat de zona somato-senzitivă, cu care el formează, de o parte și de alta a șanțului lui Rolando, un centru senzitivo-motor. Reprezentarea somatotopică *(homunculus* senzitiv și motor) este sistematică (*cf.* schemele după Woolsey, Settlage, Meyer, Seuter, Hammy și Travis, în Ajuriaguerra și Hecaen, *Le cortex cérébral*, p. 64, și binecunoscuta schemă a lui Penfield și Rasmussen, p. 66). Înaintea acestei arii motorii se găsește aria premotorie (aria 6 Brodman), care „controlează" sau „activează" sistemul extrapiramidal. Acest cortex motor este strîns legat de cortexul somestezic. El exercită o „dublă funcție", de excitație și de inhibiție motorie (ariile superioare), după o schemă pe care o întîlnim la toate etajele sistemului nervos sub formă de centri de inhibiție și de excitație, a căror „localizare" anatomică în spațiu este adesea pusă în discuție prin raport și în avantajul unei „localizări" funcționale în timp și al proceselor de diferențiere selectivă.

Este evident că acești centri specifici senzorio-motori ai scoartei cerebrale nu pot fi considerați că ar fi de pe timpul lui Ferrier și Hetzig. Ei nu sînt centri de imagini sau de engrame. Noțiunea unei *verticalități funcționale* s-a substituit celei a unui centru static al „recepției" sau al „efectuării". Activitatea acestor centri nu se manifestă numai la „sediul" lor, ci se prelungește sau se pregătește și la nivelurile subiacente. Activitatea de analiză perceptivă a acestor aferențe la nivel cortical presupune integrarea lor în schemele ideo-verbale, prin care se construiește și se finalizează percepția. În felul acesta, nivelurile și structurile sistemului nervos, responsabile de *punerea în formă* a calităților și a parametrilor temporo-spațiali ai percepției, cer, preced sau urmează activitatea proprie a acestor centri. Fiecare dintre ei este, într-adevăr, în contiguitate spațială și în conexiune funcțională cu ariile „secundare", unde se elaborează trăirile experienței.

Dar, alături de aceste arii de proiecție specifică, în cortex există vaste regiuni care corespund *centrilor asociativi* ai lui Flechsig. Acestea sînt structuri citoarhitectonice al căror *patterning* funcțional constituie un sistem de interconexiuni după modelul stochastic al unei informații ce se distribuie potrivit cu regulile unui montaj statistic menit să răspundă, prin performanțe adaptate, la probabilitățile implicate în programul „încodat". Această codificare depozitară a *informației* depinde de marcajul moleculelor A.R.N. (H. Hyden și P. Lange, 1960, F.Morell, 1961). Astfel este teoria cibernetică (Grey Walter, Ashby etc.) a activității cortexului, matrice operațională pe care neurofiziologia contemporană (Sholl) tinde să „ o dezlege" de mișcările care o produc. Dar acest sistem de conexiuni logice, dacă nu încetează să suprapună, zice von Bonin, cîmpurile electromagnetice ale fizicianului, de ordin material, arhitectonicii corticale, nici nu suprimă în acest fel cortexul. Într-adevăr, există o ordine cortico-corticală ce constituie substratul fiziologic al acestui aparat de conexiune (fibre cortico-corticale și intracorticale, fibre în U). Astfel că acești centri de asociație sînt într-un fel *legați* organic de centrii specifici, pe care „îi asociază" rămînînd *deschiși* la construcții transanatomice.

Între aceste două modalități, una profund legată de structurile anatomice, iar cealaltă deschisă permanent unei combinatorici probabiliste, există centri asociativi intermediari. Printre aceștia, *centrii limbajului* ocupă un loc anatomic și funcțional privilegiat. Se știe că ei își au sediul în hemisferul dominant, în și în jurul „circumvoluțiunii închise" (Wernicke), care cuprinde insula, pliul curb, porțiunea posterioară și mijlocie a primei circumvoluțiuni temporale. Este o zonă de convergență parieto-temporo-occipitală. Ea se dezvoltă începînd din a doua jumătate a vieții fetale (către luna a 6-a se individualizează circumvoluțiunea a 3-a frontală, al cărei picior cunoaște acum o mare dezvoltare). Maturarea mielinică (Aronovitch) începe la naștere prin operculul rolandic și se continuă prin porțiunea restantă F_3 și porțiunea superioară T_1. Zona „senzorială" continuă să evolueze la vîrsta adultă (A. Koppers). Zona frontală anterioară prezintă o structură de tip granular (aria 47), în timp ce zona posterioară (aria 22), pliul curb (aria 39) și *gyrus supramarginalis* (aria 40) au o structură agranulară.

Problema tipurilor specifice de afazie și a corespondenței lor cu localizări anatomice precise, analiza tulburărilor și a funcțiilor simbolice pe un model senzorio-motor sau noetic, problema unității și a diversității afaziei și a centrilor limbajului, toate acestea au fost discutate timp de o sută de ani fără ca realitatea morfologică și funcțională a acestor centri corticali necesari la stabilirea și la funcționarea celui de-al doilea sistem de semnalizare (Pavlov) să fi fost serios pusă la îndoială chiar de către cei care, de la H. Jackson la Head, P. Marie și Goldstein, și-au refuzat interpretări mecanice ale activității simbolice și ale suportului său cerebral. E suficient să subliniem în această privință că acest instrument necesar desfășurării gîndirii ideo-verbale este integrat organizării cîmpului conștiinței, la a cărei constituire contribuie. Sistemele de semnificanți pe care el le formează sînt în legătură cu sensul intenționalității profunde a subiectului. Considerînd acest fapt (care ne trimite la ceea ce am susținut și vom susține în această carte), urmărim să asigurăm limbajului, din punctul de vedere al analizei psihologice, locul său în „medium-ul" ce corespunde nivelului intermediar pe care îl ocupă acești centri ai limbajului în organizarea creierului și în special între scoarța construcțiilor ideilor și datele de simț sau motivațiile centrencefalice.

Există dealtfel și alți centri de activitate simbolică (construcții praxice și gnozice) pe care ne vom mulțumi doar să-i menționăm aici.

Toate aceste funcții, toți acești centri asociativi pun o problemă importantă, cea a dominanței hemisferice. Centrii limbajului și unele funcții gnozo-praxice sînt fără îndoială „localizate" în hemisferul major (apraxie ideatorie sau ideo-motorie, sindromul lui Gertsman, asimbolia durerii, agnozia obiectului sau a culorii etc.), uneori în cel minor (apraxia îmbrăcării, anosognozie, hemi-asomatognozie, agnozia fizionomiei), dar, în unele condiții, ele se pot deplasa sau pot fi înlocuite. Preparatele *split-brain* (Myers, Sperry) permit poate un studiu mai bun al subordonărilor, înlocuirilor funcționale și al schimburilor de informație între cele două hemisfere.

Vom spune, deci, că acești centri de asociație gnozo-fazopraxică au, cu siguranță, o localizare, uneori unilaterală, și că faptul de a avea un caracter „asimetric", corelația lor internă și denominatorul lor funcțional comun, schematismul ideo-verbal simbolic, constituind însuși in-

strumentul gîndirii ce presupune libertatea propriilor mişcări, indică destul de ferm că e vorba de centri funcţionali care sînt înscrişi morfologic în structurile corticale: 1) nefuncţionînd decît în strînsă dependenţă cu formaţiunile subcorticale; 2) constituind cîmpuri operatorii ale activităţii intelectuale ale gîndirii şi acţiunii. Ei sînt, în esenţă, centri de elaborare şi de diferenţiere care prelungesc analiza „analizorilor perceptivi".

S-a încercat asimilarea la aceste instrumente a unui centru *al inteligenţei,* factorul „g" (Spearman), de pildă, fiind localizat în *lobul prefrontal.* Noi am abordat deja această problemă (*Études,* III, pp. 720—731) şi am socotit necesar să revenim asupra ei cu maximă atenţie şi informaţie; aici ne vom mulţumi cu scurte remarci.

Partea anterioară a trei circumvoluţiuni frontale (cîmpurile 6 şi 8 Brodman) şi a circumvoluţiunilor orbitare constituie *lobul prefrontal.* După v. Bonin, aceste arii sînt acoperite de un cortex homotipic al cărui strat granular intern este mai gros în apropierea polului frontal. În timp ce „sindromul frontal" (zone premotorii) comportă tulburări de tonus oculo-motor şi de echilibru şi tulburări psihice (*moria, Witzelsucht,* lipsă de iniţiativă), s-a atribuit funcţiilor anterioare ale acestui lob un rol considerabil în cadrul funcţiilor inteligenţei şi „de personalitate". G. de Morsier (1929) a insistat asupra triadei „amnezie de fixaţie, apatie, instabilitate". Au fost puse în evidenţă tulburări intelectuale[5] fie prin experimentarea pe animal (Bianchi, Kalischer, Marlowe şi Settlage, Smith, Ward, Gleis etc.), fie prin observaţia patologică şi neurochirurgicală la om (Goldstein, Rylander etc.). La maimuţe, Marlow a notat (12 animale observate timp de 5 ani, 4 dintre ele, neoperate, servind de martori) leziuni unilaterale, testele (memorie imediată, înţelegerea discriminatorie, alegerea de obiecte) fiind perturbate în primele două luni, pentru ca apoi, după doi ani, ele să dispară aproape. În grupa leziunilor bilaterale, el a notat un deficit important de răspunsuri diferite şi un mic deficit sau o lipsă a deficitului la probele de discriminare. Dimpotrivă, leziunile posterioare au provocat mai ales tulburări ale percepţiei vizuale. După lobectomia unilaterală la om, Dandy O'Brien, Jefferson, Cl. Vincent, Hebb etc. nu au notat nici o tulburare importantă, în timp ce Rylander (32 cazuri) a

[5] *Cf.* Barbara TIZARD, *The psychological effects of frontal lesion,* în „Acta N.P. scandinavica", 1958, 33, pp. 232—250.

observat tulburări emoţionale, tulburări ale activităţii motorii şi tulburări intelectuale de nivel înalt (raţionamentul, gîndirea simbolică fiind alterate). După lobectomia bilaterală, Brickner a notat euforia, pierderea iniţiativei, deficit al atenţiei, iar Nichols şi Hunt au observat şi tulburări ale gîndirii categoriale. Dimpotrivă, Hebb şi Penfield au insistat asupra absenţei unor tulburări care ar putea fi puse în evidenţă prin examenul psihologic şi psihometric. Discuţiile asupra faptului dacă lobectomia este un remediu sau, din contră, face un rău subiectului gravitează în jurul acestei probleme. Cei mai mulţi dintre autori îşi însuşesc concluziile lui Rylander (în ciuda faptelor raportate în „Greystone Research Group", revistă coordonată de Mettler, şi a rezervelor lui Walther Buel privind localizarea acestor tulburări), adică în toate cazurile de leziuni experimentale sau chirurgicale ale tulburărilor funcţiilor superioare şi în special ale gîndirii categoriale a lui Goldstein; cu alte cuvinte, ale unui efect de mai mică diferenţiere constructivă a schemelor intelectuale. Halstead vorbeşte în această privinţă despre tulburări ale funcţiilor superioare ale vigilenţei în sensul acordat de Head.

Acum însă se pune problema cum interpretăm aceste „tulburări de conştiinţă" şi dacă nivelul lor poate fi localizat.

În ceea ce priveşte interpretarea, atingem aici un aspect fundamental al analizei întreprinse de noi privind fiinţa conştientă. Pentru noi procesele de diferenţiere şi de construcţie, acest „cîmp operator" al inteligenţei constituie suprastructura *facultativă* a cîmpului conştiinţei, iar structura sa fundamentală, a experienţei conştiente, întrucît experienţele trăite nu angajează această dialectică operaţională. Astfel, dacă este exact că alterările cortexului perturbează mişcările sale facultative, ele nu antrenează decît, pentru a spune aşa, o decapitare a conştiinţei, neatingînd fiinţa noastră conştientă ca actualizare a experienţei, adică ele nu afectează conştiinţa decît pînă la un nivel care nu este în mod necesar cel al gîndirii reflexive.

Privitor la al doilea punct, ni se pare clar că, fără a relua teza lui Lashley asupra echipotenţialităţii funcţionale a scoarţei şi a importanţei efectelor sale de masă, putem socoti că telencefalul este eterogen, că el comportă trei niveluri structurale: 1) un nivel de integrare a centrilor

specifici și în special a analizorilor perceptivi și a centrilor efectori; 2) un nivel al centrilor așa-zișI de asociație, care modulează sintezele ideo-motorii și ideo-reprezentative verbale gnozice și praxice; 3) un nivel al unei activități sintetice (corespunzînd *unifying on synthetising centres*, de care vorbea H. Jackson).

Noi considerăm cortexul cerebral nu ca *level of alterness*, ci ca „mediu", ca un ansamblu în care se desfășoară și se construiesc anticipațiile, alegerile și actele necesare ordinei sociale a comportamentului (Lashley).

Citoarhitectonica scoarței cerebrale arată, într-adevăr, că cortexul, cu diferitele sale grade de potențial de polarizare orizontală și verticală (F. Bremer), constituie o vastă rețea polisinaptică (Sherrington vorbea în această privință de *magic loom* care se țese fără încetare). După lucrările lui Lorente de No, se admite ipoteza contactelor statistice între neuroni prin „butonii lor sinaptici". Pornind de aici, structura în rețea circulară poate fi interpretată statistic și prin modele probabilistice (*cf.*, de exemplu, H. Kulhenbeck, *Brain and consciousness*, 1937, pp. 237—255), care întrebuințează din ce în ce mai mult comparația cu modelele stochastice și cu teoria informației (Rosenblueth, N. Wiener, Bigelow, 1943; Bartlett, 1955). Astfel, D.A. Sholl (1956) și alți specialiști în microfizică și histologie cerebrală consideră structura neuronică (și în special sinapsele axodendritice) ca fiind analoagă cu „planurile telegrafice" ale ciberneticienilor. Fără îndoială — și noi am subliniat acest lucru la Congresul de la Montreal din 1961, în raportul cu tema *Teorii în psihiatrie* — că o interpretare logico-matematică a raporturilor conștiinței cu creierul nu este posibilă decît admițînd „izomorfismul" lor. Or, activitatea de invenție și de creație (nu cea a mașinilor și a roboților electronici, ci a creierului care le-a construit) nu poate fi redusă la un dispozitiv de tip servomecanism. Într-adevăr, în ultimă analiză se pune problema originii și a sfîrșitului informației (R. Ruyer). Dacă scoarța funcționează în unele privințe ca o mașină care codifică informația și o transformă, la nivelurile sale superioare ea nu mai apare inclusă într-un circuit reflex al stimulilor pe care îi primește, ci într-o *Gestaltkreis*, care trimite la motivațiile interne, deschise pentru construcția lumii sale.

Cu alte cuvinte, scoarța constituie nivelul superior al activității psihice ca „mediu" al construcțiilor sale, iar

nu „centrul conștiinței" în calitate de bază a experienței trăite.

„Centrii corticali" au fost considerați în special două modalități fundamentale de funcționare. Se cuvine să arătăm că, identificate cu activitățile asociative din psihologia empirică, aceste modalități apar fie ca activități inferioare, fie ca activități care, pentru a accede la invenție, trebuie să fie animate de energiile ce se investesc în cîmpul conștiinței și în inconștient și integrate în operațiile creatoare ale reflexiei. Într-adevăr, ele nu sînt nici *reflexe condiționate*, nici *învățare (learning)*, nu sînt nici pur corticale, nici pur asociative, nu sînt nici reflexe, nici deprinderi, întrucît se dovedesc a fi în același timp efectul și semnul unei dinamogenii pe care ele mai mult le implică decît le determină, cel puțin la origine.

Reflexele condiționate ale lui Pavlov constituie *legături temporale* (sau „diacronii", cum spune Jouvet), stabilite între un stimul absolut cu semnificație ontologică (apetit, durere etc.) și un stimul care devine „semnal". Această substituție include, deci, în circuit o nouă condiție. O astfel de *stereotipie dinamică*, studiată cu multă precizie de școala lui Pavlov, a permis fixarea condițiilor condiționării și formularea de legi ale stabilirii și menținerii R.C.: repetarea semnalului, inactivitatea semnalului, prin *inhibiția externă* a unui alt stimul, la diferențierea sa prin discriminarea proprietăților perceptive ale semnalului *(inhibiție diferențială)*, la *inducția sa negativă*, cînd semnalul își inversează puterea de excitație, și, în sfîrșit, la lipsa sa de apariție prin epuizarea repetitivă a excitației sau a diferențierilor *(inhibiție supramaximală)*. Astfel s-a stabilit o dinamică experimentală a producerii, propagării și funcționării acestor segmente de comportament. În ansamblu, aceste răspunsuri ale sistemului nervos la condiționare dovedesc o plasticitate a neuronilor corticali.

Într-adevăr, Pavlov a efectuat analiza R.C. avînd în vedere un mozaic de centri corticali, astfel încît picăturile de salivă obținute printr-o condiționare luminoasă (stimul condițional) de la un reflex secretor (reflex absolut), putînd varia cu modalitățile semnalelor, diversitatea lor în timp, asociațiile sau interacțiunilor senzoriale, nociceptive etc., măsoară, într-un fel prin ipoteză, localizarea, iradierea, concentrarea, inhibiția internă și reciprocă a diverselor procese figurate în experiență. Experiențele lui Zelionii i-au permis lui Pavlov să sesizeze că scoarța este

sediul R.C., întrucît experiențele nu puteau fi efectuate cu animale decorticate. Pornind însă de aici, unii cercetători (Ten Cate, 1940) au dovedit posibilitatea condiționării la animale cu leziuni neopaliale întinse. Destructurările analizorului condițional nu împiedică crearea unei legături al cărei semnal aparține acestui centru senzorial. Pentru *ariile auditive*, Ades și Raab (1946) au arătat că ablarea cortexului acustic primar și secundar, în ciuda alterărilor perceptive pe care ea le antrenează, nu face imposibilă stabilirea unui R.C. de flexie la un sunet, în acest fel confirmîndu-se vechile experimente ale lui Kalisher (1909). Aceleași constatări se pot face în cazul experimentărilor efectuate pe *ariile vizuale* (Kluver, 1936; Marquès și Hilgard, 1937; Lashley 1939; Sperry, 1954). „Centrii de asociație" sau centrii specifici nu se dovedesc, deci, că sînt absolut necesari la stabilirea unui R.C. Aceasta înseamnă a spune — după cum am arătat mai sus — că facultatea creatoare și capacitatea plastică ale cortexului nu își au sediul numai în ariile specifice. E dealtfel critica pe care i-au adus-o Lidell și Lashley lui Pavlov care au socotit că Pavlov a intepretat după o schemă mecanică și localizatoare legăturile temporale și semnificative, că, în ultimă analiză, R.C. nu e posibil decît datorită unei activități de diferențiere și unei organizări funcționale incompatibile cu asociațiile superficiale și întîmplătoare. Aspectul său facultativ se datorește, deci, unei funcționări dinamice mai întinse, globale a scoarței; dimpotrivă, aspectul sau partea sa „ontologică" ori absolută presupune în mod natural trăirea (sau pentru R.C. grefate pe reflexele absolute înconștiente — o legătură automată elementară), adică psihofiziologia interpretează datele reflexologiei angajîndu-se într-o perspectivă *verticală* a dinamismului funcțional (în Franța, perspectiva a fost cultivată de Fessard, Gastaut, Jouvet etc.).

Într-adevăr, dacă cortexul joacă un rol considerabil în stabilirea de legături, acestea presupun și condiții subcorticale. Astfel, s-a putut demonstra (Dusser de Barennes, 1919; Culler și Mettler, 1934; Zelionîi și Kadikov, 1938) nu numai că decorticarea locală nu împiedică elaborarea experimentală a R.C. (și aceasta se întîmplă întotdeauna, după cum a arătat Jouvet), dar că formațiunile subcorticale intervin în organizarea acestor legături temporale și semnificative. În special leziunile talamusului sau ale formațiunii reticulate mezencefalice (Hernandez-Péon,

Scherrer și Jouvet 1956) au modificat, la pisică, răspunsul condiționat (fapt neconfirmat de Doty, 1957). Lucrările lui G. F. Ricci, B. R. Doane și H. H. Jasper (1957) au arătat, la maimuță, prin studiul electrocorticogramei în timpul condiționării, că selecția condițională a semnalului se efectuează în sistemul auditiv, dar că condiționarea e „reglată" de formațiunea reticulată. *Reacția de oprire* observată de electroencefalografi, adică *atenția* (sau, cum o numea Pavlov, *reflexul de investigare*) este inseparabilă, în fenomenologia unei astfel de încorporări, de o nouă semnificație în motivația comportamentului. Această „deșteptare" determinată de „interes" este motorul condiționării, sau, mai exact, este singura în stare de a stabili și de a împiedica R.C. să cadă în deprindere și inerție. Altfel spus, R.C. nu se desfășoară în întregime în scoarță, nu se reduce la stabilirea de astfel de legături[6], condiționarea integrînd reflexele (sau tendințele instinctive) și depinzînd totodată de ele. Găsim aici acea formă de „reverberație", *Gestaltkreis*, care ne îndepărtează de concepția sherringtoniană a integrării lineare a reflexelor, obligîndu-ne să cercetăm organizarea nervoasă ca o *integrare circulară* de niveluri structurale. R.C. se desfășoară în scoarță, dar numai ca fragmente mai mult sau mai puțin artificial izolate din cadrul achizițiilor experienței, aceasta fiind singura care face posibilă organizarea „cîmpului conștiinței", adică singura care constituie *condiția însăși a condiționării*.

La o concluzie identică ne conduce examenul unei probleme analoage, dacă nu chiar la problema învățării *(apprentissage, learning)*[7]. Achiziția experienței, în aceeași măsură în care ea presupune o cunoaștere, o putere de discriminare și adaptare, poate fi considerată ca însuși fundamentul inteligenței, dacă aceasta e redusă la o învățare empirică. Într-adevăr, vechea concepție „empiristă" a inteligenței, reluată de teoria behavioristă (Watson, Tolman etc.), constituie izvorul de inspirație al tuturor concepțiilor și experimentărilor școlii anglo-saxone a lui E. L.

[6] C.R. ale Colocviului de la Moscova (1958), confirmate de E.E.G. și de activitatea nervoasă superioară, sînt, în această privință, de un interes deosebit. Contribuția lui P. K. ANOHIN asupra rolului F. R. în condiționare trebuie să fie aici remarcată în mod special.

[7] *Cf.* JOUVET, *Approches neurologiques des processus d'apprentissage*, în „Biologie médicale" 1960, 49, pp. 282—360; J.F.LE NY, *Le conditionnement*, Presses Universitaires de France, 1961; *Brain Mechanismes and Learning* (Simpozion), Oxford, Blackwell, 1961.

Thorndike, C. L. Hull, Skinner, K. W. Spence etc. Pentru cei mai mulți dintre acești autori, *learning* este susceptibilă, în esență, de o interpretare „conexionistă" și „condiționalistă". Cei mai mulți dintre ei au efectuat experimente pe mamifere, șoareci albi, pisici sau cîini tineri, și, în consecință, ei au tendința să reducă la „inteligența animală" operațiile inteligenței umane, care ar fi „doar mai complexă". Nu vom stărui asupra problemei fundamentale a *insight* și a formelor discursive ale gîndirii. Ne vom aminti numai că Hebb (p. 137) subliniază faptul că astfel de studii vizează doar învățarea primară, caracterizată prin automatism și o viteză oarecare de achiziție, ce pot fi întîlnite mai mult la șoareci decît la om și mai mult la insecte decît la șoareci. Acumularea de experiență, stocată în memorie sub formă „asociativă", învățarea redusă la posibilitatea de a se stabili legături noi între semnale și răspunsurile comportamentale, care interpretează semnalele și se adaptează la ele, pun aceeași problemă psihofiziologică pe care o pun reflexele condiționate, cea a răspunsurilor sistemului nervos în cursul procesului de legătură. Ele se lovesc de aceleași dificultăți. Procesul de *așteptare* și de *alertă, atenția,* constituind substratul funcțional și subcortical al acestor elaborări, înrădăcinează modalitățile *learning*-ului în sfera motivațiilor și a organizării cîmpului conștiinței. Pe de altă parte, inteligența nu va mai apărea în acest fel ca redusă, adică suprastructurile operaționale ale conștiinței umane nu vor mai fi reduse la o învățare care s-ar lega numai printr-o integrare pasivă într-o asociație automată a stimulilor și a răspunsurilor păstrate în engramele corticale.

Este evident că această problemă a scoarței cerebrale — ca și cea, mai generală, a sistemului nervos central — pune o altă problemă, cea a *memoriei* (înainte, ca și după Bergson). Într-adevăr, nu se poate concepe că creierul, și în special ansamblul neuronic cortical, n-ar păstra ceva din trecut pentru a pregăti viitorul și pentru a se adapta la prezent, dar nici că existența umană ar putea fi depusă și determinată în întregime în proprietăți fizice de conservare. Înmlădierea conceptelor mecanice, care „reține" creierul în materialitatea sa, pe de o parte, și analiza spectrală, care descompune viața psihică în ierarhia sa funcțională, pe de altă parte, pot constitui, prin convergența lor, o apropiere de această problemă fundamentală. Fără a încerca o expunere a concepțiilor cibernetice privind

memoria, ne vom aminti totuși că Grey Walter apreciază că sînt necesare trei procese mnezice pentru stabilirea unui dispozitiv diacronic (Jouvet): întinderea în timp, sumarea efectelor combinate, care determină o solicitare preferențială, și retenția informației. Pe aceste teme unii fac speculații, iar alții construiesc mașini care fac speculații.

Ecles (1933) „situează" binecunoscutul „traseu mnezic" (de care nici o psihologie nu va putea trece) între butonii terminali ai dendritelor, în timp ce Sarkizov (1956) îl consideră ca depinzînd de *soma* neuronilor. Couteaux a arătat, cu ajutorul microscopului electronic, că sinapsele formează zone stabile de aderență. Pentru Bock (1956), la nivelul aparatului dendritic se stabilesc puncte de constanță a transmisiilor. Nu e nici o îndoială că „permeabilitatea" cea mai mare față de influxul nervos pentru sinapsele deja existente, adică creșterea durabilă a „potențialelor lor transmetrice" (Fessard, 1959), nu constituie un substratum indispensabil pentru toate legăturile funcționale temporale. În C.r. ale Simpozionului *Brain mechanisms and Learning* (1961) se găsesc lucrări interesante privind problema fixării experienței (R. W. Gérard) și neurofiziologia memoriei recente (J. Konorski). Ne-am referit deja la importanța lucrărilor lui Hydan, Morell etc. asupra stocării informației în structurile moleculare „gigantice" (nucleotide), care *reproduc* la nivel neuro-glial mecanismul reproducerii de la nivelul cromozomial (A.D.N.). Dar, după cum spune Gérard (p. 31), aici ne aflăm încă în plin mister[8].

Oricare ar fi modalitățile fiziologice sau biologice ale organizării cortexului, ale *materiei* sale, este sigur că memoria pe care el o posedă nu se constituie în mod pasiv. *Self maintened neural activity,* ne spune Hebb (*Brain,* 1957), este un *dispozitiv intern* care e opus condiționării (într-un fel mecanice), așa cum rezultă ea din lucrările lui P. Weiss, Adrian și Lorente de No.

Cu alte cuvinte, scoarța cerebrală nu este un rezervor sau un magazin, și nici o mașină electronică. Iar dacă este totuși așa, ea este și o organizare vie care nu se supune principiilor unei psihologii mecaniciste, asociaționiste, ci e animată de forțele, de trebuințele organismului. Așadar, activitatea scoarței nu suprimă, ci, dimpotrivă, cere o func-

[8] *Cf.* B. CARDO, „Année psychol.", 1966, H. LABORIT, *Biologie et structure,* 1968, pp. 13—21, și Simpozionul condus de ECCLES (C.r., 1968).

ționare bazală a creierului, căreia îi corespunde infrastructura cîmpului actualității trăirii. Este ceea ce noi începeam să prevedem, întrucît formațiunile centrencefalice nu mai pot fi excluse din dinamismul psihic. Vom vedea că dacă ele nu mai constituie *highest level* (prin acesta înțelegîndu-se un centru superior și unic) al activității psihice, reprezintă structura fundamentală ce permite scoarței să funcționeze prin subiect, care își construiește o lume, construindu-se totodată pe sine, ca un organ de alegere și de libertate în raport cu lumea.

2. CENTRENCEFALUL

La baza hemisferelor, în axul trunchiului cerebral, în diencefal și formațiunile anexe ale creierului vechi rhinencefalic se găsesc structuri aglomerate de o incredibilă complexitate de mase neuronice și de căi multisinaptice. E vorba de un ansamblu extrem de organizat, de o mare fixitate morfologică și eterogen funcțional (fig. 2).

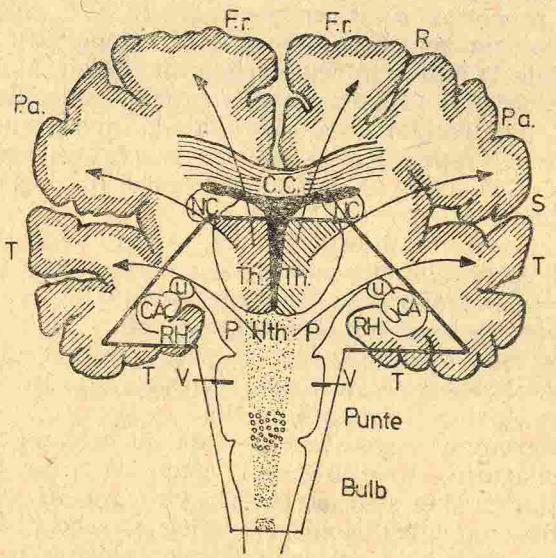

Fig. 2 — *Centrencefalul*

F.r. = Formațiunea reticulată a bulbului, a punții și a talamusului; R.H. = Regiunea rhinencefalică, constituită din cornul lui Ammon (C.A.) și hipocamp pînă la Uncus (U). Acestea sînt doar principalele formațiuni ale centrencefalului.

Mult timp neurofiziologia a considerat aceste formațiuni mezodiencefalice și rhinencefalice ca fiind conductorii sau conectorii marilor căi senzorio-motorii. Dar din ce în ce mai mult neurobiologia și în special neuroelectrofiziologia au recunoscut importanța sinergică și energetică a acestui nivel subcortical de integrare, constituit din formațiunea reticulată a trunchiului cerebral, structurile diencefalo-talamice și rhinencefal.

A. FORMAȚIUNEA RETICULATĂ (F.R.) A TRUNCHIULUI CEREBRAL[9]

Rombencefalul și mezencefalul conțin o masă de neuroni *(neuropil,* după expresia lui Heirick), „substanța reticulară cenușie". După von Gehuchten (1896), această substanță se prelungește cu măduva, apoi, la nivelul bulbului, se situează între nucleul de origine a hipoglosului, nucleul fascicolului solitar și rădăcina perechii a 5-a. Ea corespunde apoi, la nivelul punții, întregii calote (cu excepția nucleilor motori și a nucleului senzitiv al trigemenului), iar la nivelul pedunculilor (mezencefal) ocupă întreaga regiune a calotei sau tegmentum-ului. Această formațiune reticulată a fost considerată aproape la fel de către J. Dejerine și în aceeași vreme. Se vede imediat că limitele F. R. sînt destul de greu de fixat la nivelul fiecărei secțiuni rombo-diencefalice, unde nucleii sînt foarte numeroși. Este, de asemenea, dificil de a atribui acestei formațiuni o limită superioară, întrucît ea se continuă în regiunea hipotalamică și în porțiunile ventrală, centrală

[9] În ceea ce privește problema anatomică și hodologică a acestei „formațiuni reticulare", trebuie să ne raportăm la lucrările lui A. BRODAL (1937), J. OLZEWSKI (1954) și la recenta monografie a lui J. M. CUBA *(Les formations non segmentaires du tronc cérébral de l'homme,* Memoriul laboratorului Facultății de Medicină din Paris, P. A. DELMAS, 1962). Pentru problemele neurofiziologice și bioelectrice trebuie să se consulte în special C.r. ale Simpozionului de la Sainte-Marguerite (1954), memoriul lui P. DELL (în „J. de Physiologie", 1952), articolul lui ROSSI și ZANCHETTI (în „Archiv. ital. de Biologia", 1957), C.r. ale Simpozionului Henry-Ford Foundation, 1957, cartea (1958) lui MAGOUN, *The waking Brain,* trad. fr., P.U.F., 1960, teza lui HUGELIN (Paris, 1954) și articolul său din „Encéphale" (1956), memoriul lui F. BREMER (în „Arch. suisses de neuro. et psych"., 1960, 86, 34048), articolul lui MAGOUN în C.r. ale Simpozionului de la Galesburg (1960), C.r. ale Simpozionului Ciba asupra somnului (1961) etc.

și anterioară ale talamusului. Structura „reticulară" a acestei formațiuni compuse dintr-o populație nenumărată de neuroni polisinaptici și de axoni scurți (Cajal, 1909) sau lungi formînd un „cîmp neuronic" nespecific este admisă, în general, de neurofiziologii care consideră această masă cenușie și difuză o totalitate funcțională (admițîndu-se, totuși, o anumită eterogenitate a funcțiilor sale de inhibiție și de facilitare) conectată cu marile căi și nuclee specifice bulbo-protuberanțiale, rămînînd totuși independentă față de aceste sisteme de aferențe. Dimpotrivă, anatomiștii au tendința să considere această substanță cenușie a trunchiului cerebral ca fiind organizată mai mult sau mai puțin sistematic. Olszewski (1954), de pildă, evită calificativul „reticular", iar Cuba (1961) preferă să vorbească de formațiuni nesegmentare ale trunchiului cerebral.

Din punctul de vedere al anatomiei funcționale și, în special, al investigațiilor și experimentărilor electrofiziologice, această *Formatio reticularis* (F.R.) constituie o „intersecție" al cărei caracter principal este funcția sa de *convergență nespecifică*. Organizarea sa în rețea este un dispozitiv favorabil proceselor neuronice lente, „integrative". Microscopul electronic (al lui Roberts, 1955) a confirmat dealtfel, spune Jouvet (1960), extrema densitate a fibrelor nervoase în jurul celulelor reticulate. Această masă nervoasă este înconjurată sau traversată de un bogat sistem de aferențe specifice, dar ea nu poate fi considerată ca un simplu vehicul.

Care este, deci, funcția principală a F.R. a trunchiului cerebral, cel puțin cea care corespunde părților sale rombo-mezencefalice? Care sînt condițiile activității sale? Care sînt efectele sale?

Celebra transecțiune mezencefalică a lui Bremer (1929) constituie cheia de boltă a teoriei neurofiziologice actuale a F.R. Decerebrarea, prin care se izolează creierul anterior (pentru aceasta se numește „creier izolat"), determină la animal o electrocorticogramă specifică somnului. De aici s-a tras concluzia că activarea veghei nu se realizează prin scoarță. O astfel de „concluzie" nu a fost posibilă decît după 20 de ani, cînd s-a putut demonstra (G. Moruzzi și H. W. Magoun, 1949) că la un animal ușor narcotizat și curarizat stimularea repetată a tegmentum-ului trunchiului cerebral reproduce toate semnele electrocorticale care se observă în timpul trezirii corticale. Acest

„*arousal*" este generalizat și autoîntreținut; el constă într-o desincronizare a electrocorticogramei. O astfel de desincronizare cu aplatizarea traseului constituie o accelerare, o facilitare la nivelul cortexului, fie prin recrutare neuronică, după cum spunea Bremer (1960), fie prin creșterea descărcărilor unitare, după Creutzfeld, Akimoto și Li. Vom expune mai departe problema neurofiziologică a acestui „arousal cortical". După 1949, numeroase și importante verificări pe preparate cronice au confirmat acest fapt ca una din datele fundamentale ale neurofiziologiei contemporane. Experiențele de destructurare prin coagularea reticulatei la pisică și la maimuță — preparat cronic (Magoun și colaboratorii) — au arătat că animalele rămîn somnolente și aproape comatoase pe întreaga durată a supraviețuirii lor. De asemenea, ele au arătat (școala lui Magoun — 1949—1956) că în acest fel nu se obține o *întrerupere a căilor specifice*, care ar antrena o reactivare corticală. F. G. Rossi (1957) a revenit cu mare grijă asupra acestui punct și datorită preparatelor sale mediopontine pretrigeminale, care privează cortexul de ultimele sale aferențe senzitive, el a putut arăta că starea de veghe rămîne posibilă prin stimularea reticulară. Rolul dinamogen al substanței reticulate activatoare ascendente este deci bine stabilit. La această funcție activatoare se pot distinge o funcție *tonică* sau continuă și o funcție *fazică*, dependentă de situațiile senzoriale (ca mesaje nespecifice). Dell a arătat că postacțiunea tonică poate fi întreținută printr-un mecanism neuronal adrenalinogen declanșat de o stimulație nociceptivă (Bonvallet, Hugelin, Dell, 1955). F.R. reprezintă, deci, un nucleu de activare corticală la întreținerea convergențelor neurovegetative și senzitive. Aceasta e valabil pentru porțiunea sa medio-rostrală, la nivelul regiunii mediane a bulbului și tegmentum-ului punții și mezencefalului. La nivel subtslamic, „sistemul" pare, spune Dell, să se subdivizeze, componenta mediană atingînd nucleii ventroposteriori ai talamusului, iar componenta laterală continuîndu-se prin subtalamus și hipotalamus către capsula internă. Acțiunea activatoare a F.R. a trunchiului cerebral se prelungește, trece (sau se inversează?) în substanța intralaminară talamică sau se duce direct în scoarță.

Sistemul de proiecție reticulo-cortical este dublu: talamic (Startzl-Taylor, Magoun, 1951) și extratalamic (Nauta

și Kuypers, 1957). Cercetările lui G. Macchi și F. Angeleri (1957) sînt capitale din punct de vedere hodologic. Prin metoda degenerescențelor retrograde (Fox, 1941; Brodal și Rossi, 1955) s-a stabilit că există un grup de fibre ascendente de la mezencefal (două treimi mediane ale F.R.) la talamus și în special de la nucleul reticular al punții, care primește un important contingent spino-reticular. Cercetările prin metoda degenerescențelor ascendente ale lui Nauta-Gigax au permis autorilor să precizeze că în trunchiul cerebral există: 1) căi lungi ascendente, de proveniență bulbar-pontică paramediană *(tractus reticulo-talamic)*, ce se termină în nucleii intralaminari posterior și anterior și în nucleii liniei mediane; 2) un grup de fibre *reticulo-talamice de proiecție specifică* ce se unește cu grupul talamic central; fibre ce vin din tegmentum (nucleul ventral și dorsal al acoperișului) și care se întîlnesc fie cu nucleii intralaminari, fie cu hipotalamusul. Vom vedea mai departe că F.R. are legături foarte strînse cu toate formațiunile centrale, limbice, septale, talamice și hipotalamice *(Limbic mid brain circuit,* de Nauta, 1958).

Aceasta este, deci, funcția activatoare a F.R. a trunchiului cerebral. După ce am văzut cum se exercită ea prin proiecțiile și căile sale aferente, vom fi nevoiți să ne întrebăm de unde își ia energia. Prima idee pe care a avut-o Bremer a fost că în celebrul său preparat al „creierului izolat" procesul de „dezaferentație" al stimulilor senzitivi este esențial. S-a crezut apoi că F.R. n-ar juca un rol dinamic decît prin căile de influx, care constituie pentru ea excitațiile apărute în receptori; cu alte cuvinte, ea nu și-ar lua energia decît din excitații, care o încarcă și o descarcă. După cum am văzut, mai întîi pare bine stabilit faptul că F.R. a trunchiului cerebral este o masă de neuroni sau un ansamblu neuronic ce realizează mari cîmpuri de convergență (sau de integrare). Sistemul de aferențe specifice este binecunoscut, iar centrii sau proiecțiile sale, prin care trec și se distribuie mesajele ce ajung la el, sînt și ele binecunoscute datorită tehnicilor histologice sau fiziologice (potențiale evocate). Organizarea lor este omoloagă pentru toate mesajele senzitive și senzoriale, ajungînd la o strictă distribuție somatotopică. Contrar celor ce se credeau acum vreo cincizeci de ani, formațiunile subcorticale nu sînt atît de diferite, în această privință, de structurile corticale, căci la acest nivel (și în special,

spune Dell, la cel al complexului „centru median-nucleu parafascicular", adică la nivelul părții mediane a tegmentum-ului peduncular) se produc conexiuni spațiale foarte bogate între aferențele specifice și F.R. Demonstrația e adusă de timpul de latență foarte lung al acestor propagări. Gerebtzoff, în 1939—1940, a emis primul ideea potrivit căreia colateralele părăsesc căile principale de proiecție la nivelul mezencefalului pentru a se institui în numeroase relee și rețele. Această „despecificare" a mesajelor, adică integrare a lor într-o forță nespecifică dinamogenă, a fost demonstrată de Magoun. În experiențele „acute" (la care ne-am referit mai sus în același timp cu noile experimente ale lui Rossi, desfășurate cu ajutorul preparatelor rostro- și medio-pontine), Magoun a putut arăta, în 1950, că secționarea tuturor căilor senzitive și senzoriale la nivelul mezencefalului sau în nucleii talamici specifici nu împiedică funcția activatoare a F.R. Trebuie să concludem de aici că aferențele și mesajele specifice nu sînt necesare dinamogenezei reticulare. Dimpotrivă, convergența lor are o semnificație funcțională, Magoun spunînd în această privință că pot fi înregistrate răspunsuri de diferite origini senzoriale într-un singur punct al reticulatei. Studiul răspunsurilor „unitare" a arătat (Moruzzi și Magoun, 1954, și Schertel, Mollica și Moruzzi, 1955) că șocurile izolate pe nervul sciatic acționează asupra descărcării unității izolate. Acest fapt ne obligă să admitem că, dacă F.R. nu-și ia energia „autohtonă" de la aferențe, ea are, dimpotrivă, un rol în integrarea, convergența sau controlul mesajelor. Acolo unde există așteptarea reușitei teoriei care acordă senzației rolul determinant, se impune, dimpotrivă, teoria dinamică a selecției, adică a „gestaltizării" Și, într-adevăr, toți autorii vorbesc despre „controlul mesajelor aferente" (Magoun). Stimularea reticulară exercită un alt control, ea are o acțiune inhibitorie în special asupra primelor relee de la nivelul spinal; Hernandez-Peon (1955), Granit(1955), Jouvet și Desmedt (1956) au constatat efectele sale depresive asupra stimulilor trigemenului, cochleari sau olfactivi.

F.R. este influențată nu numai de sursele experienței, de receptorii senzoriali și de senzațiile corpului, ci și de sfera neurovegetativă a mediului interior. Bonvallet și Dell au arătat că aferențele viscerale se opun acțiunii aferențelor senzitivo-senzoriale. Cercetările lui P. Dell asupra proiecțiilor splanchnice și vagale și controlului sim-

patic global (1952) comportă un interes excepțional. Ele fac legătura între cercetările asupra acțiunii F.R. privind vigilența și cele care pun în evidență apropierea activării de motivația instinctivo-afectivă (*cf.* P. Dell și C. Lairy, Simpozionul de la Florența asupra *Motivației,* 1959). Ajungem aici la un punct decisiv al studiilor de neurobiologie, cartea lui G. R. Hess *(Psychologie in biologischer Sicht,* 1962) și mai ales cunoștințele noastre privind rolul rhinencefalului în viața afectivă, emoțională și instinctivă comportînd, în acest sens, un interes deosebit. Magoun spune, în această privință, că „centrencefalul" a înlocuit inima, ca sediu al afectului, al emoției. Este ceea ce vom expune și noi mai departe. În ceea ce privește F.R. a trunchiului cerebral, ea exercită o acțiune asupra durerii (Collins și O'Leary, 1954; Livingston și colab., 1954), dar poate și asupra plăcerii.

Să vedem acum care sînt efectele acestei acțiuni dinamogene. Am vorbit deja despre „arousal neocortical", care constituie, într-adevăr, efectul tipic al activității și al stimulării F.R. A fost constatat, de asemenea, efectul său de facilitare privind *reflexele condiționate* și *learning,* după cum am arătat mai sus. Experiențele lui Yoshii și colab. (1956) au arătat că răspunsul condiționat iterativ apare în structurile subcorticale și în special în formațiunea reticulată mezencefalică înainte de a apărea în cortex; el este chiar mai intens și durează mai multă vreme. Așa încît, după cum am subliniat deja, elaborarea condiționării nu se desfășoară numai în cortex. Procesele de atenție (reflexul de orientare) par astfel că își iau efectiv energia, dacă nu-și au chiar sursa ca atare în reticulata centrencefalului. La om, reacția de oprire sau de desincronizare, în timpul căreia stimulul alfa face loc unei activități mai rapide și de voltaj mic, depinde, în mare parte, de aferențele sensibile (autoexperiența lui Adrian), dar și de activitatea fazică a sistemului reticular. Mai simplu, putem spune că orice operație corticală care e în același timp facilitare și inhibiție (atenție și distragere) depinde în general de „vigilență", care e deschidere către lume.

Este remarcabil aici faptul că F.R. a trunchiului cerebral nu apare experimentatorilor ca fiind omogenă din punct de vedere funcțional. Vom lăsa de-o parte segmentul caudal al formațiunii reticulate, care constituie *sistemul inhibitor descendent* (Magoun și Rhines, 1946). Vom vedea mai departe, în ceea ce privește talamusul, că Shar-

pless și Jasper (1951) au vrut să opună sistemul reticular rostral (talamic), propriu fazic și „modulator diferențiat" al acțiunii sale asupra cortexului, formațiunii reticulate rombo-mezencefalice, care e singură în stare de o activitate tonică dinamogenă difuză. Moruzzi, C. Batini, Palestrini, Rossi și Zanchetti (1958—1959) au emis ipoteza unei acțiuni sincronizate (inhibitorii sau depresive în ce privește cortexul) în partea caudală a trunchiului cerebral. J.-P. Cordeau și M. Mancia (1959) au furnizat o frumoasă demonstrație a acestui fapt prin hemisecționările pretrigeminale. Leziunile unilaterale, efectuate pe „encefalul izolat" la pisică, au provocat (cu excluderea oricărei aferențe baroceptive) o sincronizare pe hemisferul contralateral (unde lente și *spindles).* În această privință, însuși F. Bremer (1960, în „Arch. suisses", N.P., p. 45) n-a ezitat să spună că porțiunea pontină a F.R. ar constitui un adevărat centru hipnogen. Natural însă că acest centru depresiv nu poate fi decît în strînsă relație cu funcția dinamogenă „învecinată". Totul se petrece asemenea contiguității în spațiu, care „exprimă" o dialectică în timp, într-un creier nu numai detașat, ca în experimente, ci și într-unul viu și întreg, capabil de a-și *modula,* reglîndu-și efectele de facilitare sau de suprimare, organizarea după intenționalitatea conștientă sau inconștientă a subiectului.

În sfîrșit, trebuie să punem în evidență încă un aspect neurofiziologic de primă importanță și care ilustrează ceea ce am spus mai sus privind mecanismele de reverberație și formele de integrare circulară a organizării creierului. Într-adevăr, F.R. activatoare este ea însăși activată de mesaje și de stimuli care îi vin direct și „de jos", dar e stimulată totodată și „de sus", prin aferențele corticofuge, care constituie un vast sistem *feed-back.* Bremer a stabilit că e posibilă trezirea unui „encefal izolat" prin stimuli senzoriali însușiți. Magoun a subliniat el însuși importanța aferențelor corticofuge pentru F.R. (experiențele lui French, Hernandez-Peon și Livingstone, 1955; ale lui Segundo, Naquet și Buser, 1955). Demonstrația dinamogenezei corticale în „arousal" a fost făcută de Bremer și Stoupel și în experiențele lui Dumont și Dell (1958). Hugelin și Bonvallet, pe de altă parte, au studiat un reflex monosinaptic al unui mușchi masticator, a cărei facilitare reticulară era moderată prin acțiunea inhibitoare a cortexului intact.

Dacă F.R. apare astăzi mai complexă în structura sa fiziologică și în interdependențele sale reticulo-corticale decît acum zece ani, ea rămîne dispozitivul fundamental al treziei conștiinței, adică posibilitatea acesteia de a se organiza în cîmpul trăirii, de a atribui sens, interes și energie desfășurării temporale a experienței.

B. TALAMUSUL ȘI SISTEMUL DE PROIECȚIE DIFUZĂ TALAMICĂ[10]

Vom aborda acum, plasîndu-ne la nivelul diencefalului, structurile responsabile pentru o integrare mai complexă a aferențelor senzitivo-afective. Centrul acestui ansamblu funcțional e constituit de sistemul talamic, a cărui parte nespecifică e greu de separat de F.R. a trunchiului cerebral, de hipotalamus, și, prin intermediul acestuia, de rhinencefal.

Să trecem în revistă cîteva cunoștințe despre structura funcției *hipotalamusului*. Această regiune atît de importantă din punctul de vedere al reglării funcțiilor metabolice și în special din cel al secreției și producerii hormonilor hipofizari (*cf.* cartea lui Roussy și Mosinger și articolele consacrate acestei probleme în *Biologie médicale*, 1962) —, cît și din punctul de vedere al trebuințelor organice (foame, sete, defecație, funcții genito-urinare etc.) a pierdut ceva din semnificația sa neurobiologică după ce a fost integrată în ciclurile funcționale mezencefalo-diencefalice sau rhinencefalice mai vaste. În concepția lui W. R. Hess, rolul său de centru parasimpatic prezentînd o proprietate „endofilacticotrofotropă" în partea sa rostrală sau anterioară, ca și rolul său de centru simpatic manifestat în partea sa caudală sau posterioară (prezentînd o funcție „ergotropă") nu mai au actualitate. La fel localizarea posterioară sau laterală a unui centru hipnic activ sau a unui centru de hipervigilență, care au

[10] Asupra structurii anatomice și hodologice a talamusului se pot consulta lucrările clasice ale lui DEJERINE și ROUSSY (1905) și A. E. WALKER, *The primats thalamus*, 1938, precum și *l'Atlas l'anatomie stéréotaxique*, de J. TALAIRACH și M. DAVID, P. TOURNOUX, M. CORRÉDOR și T. KVASINA. Lucrările de neurofiziologie asupra sistemului de proiecție difuză sînt nenumărate după experiențele lui DEMPSEY și MORISON (1942) și cele ale școlii de la Montréal (JASPER, 1942; HUNTER și JASPER, 1949; JASPER și FORTUYN, 1947; AJNONE MARSAN, 1948 etc.).

făcut obiectul unor discuții între acest autor[11] și Ranson. Ceea ce este sigur acum (experiența lui Hess) este că stimulația ori patologia sau explorarea neurochirurgicală a hipotalamusului produc tulburări diferite de comportament și o încărcătură instinctivă sau emoțională[12]. Pentru Papez (1959, *American Handbook of Psychiatry)*, hipotalamusul este regiunea care controlează trebuințele biologice de bază. El se găsește la intersecția regiunii orbito-frontale și subcaloase (fascicolul median al creierului anterior) și, în conexiune cu complexul amygdalian (prin striul terminal), cu hipocampul (prin *fornix*). Aceste aferențe descendente pornesc din complexul nuclear lateral posterior (un fel de cale motorie vegetativă), în timp ce el se proiectează pe talamusul anterior, prin fibrele mamilo-talamice (circuitul lui Papez).

Zonele optice constituie partea mai importantă a unui sistem bine organizat, conectat printr-o punte mediană (comisura cenușie) cu trunchiul cerebral și, în același timp, continuîndu-se prin acesta. Cum masa ovoidală, care reprezintă fiecare „zonă optică", este compartimentată de o lamă de substanță albă (lama medulară internă) ce se bifurcă, se descrie o masă nucleară externă, o masă nucleară internă și o masă nucleară anterioară. Segmentul talamic posterior, nedivizat de lama internă, constituie nucleul posterior sau pulvinar. Se poate urmări destul de ușor această descripție cu ajutorul schemei lui F. M. Netter (fig. 3), făcîndu-ne astfel o idee despre repartiția funcțională a acestei mase heterogene, adică despre nucleii optici.

Mai întîi, există *nuclei talamici specifici,* fie că ei sînt relee senzitivo-senzoriale *(nucleul ventral-postero-lateral,* cu satelitul său, *nucleul arcuit sau semilunar, corpul geniculat extern și intern),* fie relee nesenzoriale de aferențe cerebeloase *(nucleul ventro-lateral),* palidale *(nucleul ventral anterior)* sau mamilo-rhinencefalice *(nucleul anterior).*

[11] Pentru anatomofiziologia hipotalamusului, *cf. Traité* al lui FULTON (trad. fr., pp. 229—255), W. R. HESS, *Hypothalamus und Thalamus,* Stuttgart, Thieme, 1956 și *Psychologie in Biologischer Sicht,* același editor, 1962; articolele apărute în „Biologie médicale" (1962) și în special cel al lui A. SOULAIRAC privind *La topographie des noyaux hypothalamique.*

[12] J. DELAY, *Les dérèglements de l'humeur,* Presses Universitaires de France, 1946.

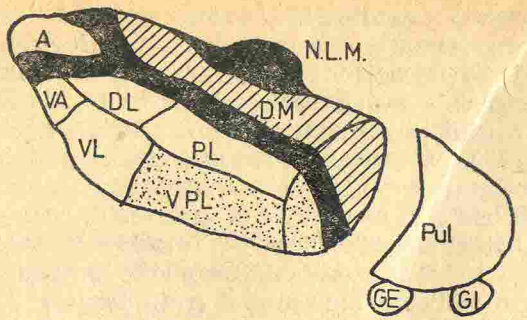

Fig. 3 — *Talamusul și sistemul de proiecție difuză talamică*
A — Nucleul anterior; VA — Nucleul ventral anterior; DL — Nucleul dorso-lateral; DM — Nucleul dorso-median; PL — Nucleul postero-lateral; VL — Nucleul ventro-lateral; VPL — Nucleul postero-lateral; Pul — Pulvinar; GE — Corpul geniculat extern; GI — Corpul geniculat intern; În figură, în negru masiv — substanța reticulată intralaminară și nucleii liniei mediane (N.L.M.).

Există și *nuclei asociativi*. Aceștia sînt: *nucleul dorso-median* (cu aferențe hipotalamice și cu proiecție cortico-prefrontală), *nucleul dorso-lateral, nucleul postero-lateral* (cu aferențe talamice și cu proiecție parietală) și *pulvinarul*, conectat cu structurile talamice și care se proiectează în „cortexul asociativ" occipito-temporal.

Dincolo de aceste mase specifice sau asociative există o *substanță reticulată intralaminară* (S.T.I.L.), care cuprinde *centrul median* al lui Luys și, poate, *nucleul reticular*. Acest sistem constituie ceea ce s-a numit, în urma studiilor lui Dempsey și Morison (1942), *sistemul talamic cu proiecție difuză*.

Forbes și Morison (1939) și Dempsey și Morison (1941—1942) au arătat că stimularea de joasă frecvență a nucleilor sistemului talamic difuz produce, la nivelul cortexului, răspunsuri progresiv intense *(recruiting responses)*. Ulterior, Jasper, Moruzzi etc. au precizat acțiunea corticală a sistemului talamic intralaminar. Ne aflăm aici în prezența unui fapt important: partea rostrală a axului reticulat mezo-diencefalic, în anumite condiții experimentale, produce o sincronizare corticală. Pentru Mac Lardy (1951) și mulți alții, *centrul median și nucleul parafascicularis* constituie centrul acestei „sincronizări". În acest sens, Jasper, Drooglever-Fortuyn etc. au dezvoltat o teorie a analogiei răspunsurilor *recruiting*, a fusurilor

și a punctelor-unde din *petit mal*, pentru a opune într-un fel acțiunea sincronizării sistemului de proiecție difuză acțiunii dinamogene a F.R. caudale.

Se înregistrează însă efecte opuse după frecvența stimulilor, ceea ce a provocat vii controverse. Pentru o frecvență de 8—12 c/s, se obțin unde corticale cu același ritm, de înalt voltaj și cu o amplitudine în creștere. Dacă excitația se menține, se instalează fusuri asemănătoare undelor alfa. Dimpotrivă, o frecvență rapidă are efectul unei desincronizări, cu blocajul ritmului alfa. Toate aceste răspunsuri au un timp de latență mai mare în cazul stimulărilor specifice.

Bremer a crezut că poate interpreta diferența răspunsurilor corticale după ritmul stimulării, fără a recurge la această opoziție funcțională. El a socotit că complexitatea căilor sinaptice după cele două niveluri examinate poate da seamă de aceste diferențe, care nu există decît pentru stimulările de joasă frecvență.

În ceea ce îl privește pe Moruzzi, el admite o diferență de acțiune a celor două formațiuni reticulate. Cercetările școlii sale au arătat că stimularea iterativă rapidă, de 60 c/s, a nucleilor nespecifici ai talamusului provoacă răspunsuri de „suprafață negativă" nedifuze, dar limitate la ariile care dau *augmenting responses* și *recruiting responses*, prin stimularea cu ritmul 8 c/s. De unde noua idee că, în ceea ce privește acțiunea F.R. mezencefalice, partea talamică a acesteia, considerată într-un sistem de convergență mai complex și de un nivel mai înalt, acționează asupra potențialelor bioelectrice corticale bilateral și nedifuz. Jouvet (1960) remarcă faptul că această acțiune talamică nespecifică nu se poate exercita în timpul veghei (că ea este mai curînd un model de organizare a veghei; noi vom spune — o structurare a cîmpului conștiinței cu un nivel de „tonus psihic" mai puțin diferențiat decît în cazul atenției și al reflexiei, dar mai nuanțat decît în cazul *arousal*, de care este responsabilă F.R.) și că această acțiune este fluctuantă, labilă. Într-adevăr, ea nu se manifestă decît cu condiția de a suprima prin barbiturice sau de a secționa printr-o transecțiune mezencefalică acțiunea activatoare globală a F.R. Cu alte cuvinte, ceea ce caracterizează această acțiune de control cortical este faptul că ea e integrată într-un ciclu funcțional diferențiat și ale cărui modulații nu se supun legii „tot sau nimic" a condițiilor sumare ale vigilenței.

Este de asemenea posibil ca subordonarea reticulatei talamice reticulatei mezencefalice să nu aibă un sens unic. J. Schlag (1961) a pus astfel problema unui circuit talamo-mezencefalic-cortical. În felul acesta se înțeleg mai bine acțiunile talamo-corticale reciproce, rolul lor în starea de veghe, compararea lor cu stimulațiile și proiecțiile specifice, influența lor asupra „unităților izolate" ale izocortexului, valoarea și identitatea răspunsurilor *recruiting augmenting* sau ale „fusurilor" care introduc în mod constant în activitatea corticală faze sau efecte de frînare, de lentoare, de inhibiție sau de sincronizare, adică diferențieri.

Ne vom aminti aici în special lucrările lui Nauta, Whitlock, Arduini, Moruzzi, Zanchetti, Li, Cullen și Jasper, Brookhart etc., lucrări apărute în ultimii ani. Întinderea pe care se manifestă aceste interferențe și acțiuni reciproce este reprezentată, la nivelul tuturor straturilor scoarței, de sinapsele paradendritice, de dendritele apicale *(recruiting)*, dendritele bazale *(augmenting)* și fusuri, deci contrar sistemului de proiecție specifică talamo-corticală, care se termină la nivelul stratului al 4-lea prin sinapse perisomatice.

În sfîrșit, adăugăm că toate aceste experiențe, ca și cercetările histologice și hodologice, arată (după cum vom vedea cînd vom vorbi despre somn și epilepsie) că rhinencefalul, atît de strîns legat de centrul talamic al centrencefalului, își exercită acțiunea asupra F.R. a trunchiului cerebral.

Nu vom termina acest scurt expozeu al funcțiilor talamusului fără a aminti ceea ce a pus în evidență de mult timp clinica umană privind experiențele durerii. Durerile talamice constituie aproape singura referință la experiența subiectivă pe care noi putem să o cunoaștem într-un domeniu în care neurofiziologia animală nu poate să ne învețe nimic. Acest fapt e capital[13]. Head și Holmes, Foerster, Bremer au considerat că influxurile dureroase se integrează în conștiință la nivelul talamusului. Problema rămîne obscură, efectele intervențiilor neuro-chirurgicale fiind, în această privință, paradoxale. Aici concepțiile privind verticalitatea unei reverberații subcorticale și corticale atrag destui autori, fără a ni se aduce însă prea multă lumină. Este totuși un fapt că leziunile talamice antrenează un fond dureros al experiențelor sensibile (hiperpatie). Lipsa observațiilor clinice sau în orice caz a bibliografiei clinice privind tulburările somestezice, somatognozice și experiențele de depersonalizare ne-a părut întotdeauna curioasă[14].

[13] ANGELERGUES și HECAEN, *La douleur hémisphérique*, în „J. de Psychol.", 1958, 1 și 2.

Oricum ar fi însă, sistemul talanic specific și nespecific, prin relațiile strînse pe care le are cu sistemul extrapiramidal și cu sistemul rhinencefalic, reprezintă un releu al sensibilității, dar un releu care pare să fie o formă de organizare ce corespunde, din punct de vedere neurofiziologic, unei faze intermediare între bruschețea trezirii, F.R. rombo- și mezencefalice și analizele extrem de fine ale scoarței cerebrale (Jouvet, 1960, „Biologie médicale", p. 319). Totul se petrece arătînd că formațiunile talamice joacă un rol primordial în încorporarea experiențelor sensibile. Prin încorporare trebuie să înțelegem aici nu numai *trăirea corporală*, care formează fondul oricărei experiențe, ci și constituirea unui *spațiu intracorporal* psihic trăit ca mediu, în care se ordonează subiectivitatea a ceea ce este experiență. P. Guirand a fost unul dintre primii care au presimțit și au demonstrat rolul acestui sistem de integrare a simțirii Eului *(Moi)*.

C. RHINENCEFALUL[15]

Rhinencefalul a fost astfel denumit de Turner, în 1890, crezîndu-se la acea vreme, pînă la Brodal (1947), că acest creier vechi ar fi organul central al olfacției. *Marele lob limbic* al lui Broca (1878) este constituit din două arcuri care, pe fața internă a fiecărui hemisfer, înconjoară aproape complet corpul callos și pedunculul. Această bila-

[14] Dincolo de lucrările mai vechi, cum este cea a lui PÖTZL (1924), cea a lui PAP (1934) etc., trebuie să semnalăm că, după prima ediție a acestei cărți, un număr important de fapte se referă la acest subiect în C.r. ale Congresului al XXIX-lea național al Societății italiene de psihiatrie, în care numeroase și foarte importante rapoarte au fost consacrate funcțiilor psihice și tulburărilor psihice talamice, în special rapoartele lui D. de CARO, G. COZZO, D. de MARTIS, P. SARTESCHI *(Il Lavoro Neuropsi*, 1967) — *cf.*, de asemenea, importanta lucrare a lui W. KLAGES (în „Arch. psych.", 1965, 206, p. 562).

[15] *Les grandes activités du rhinencéphale* (sub direcția lui Th. ALAJOUANINE), 2 vol., Paris, Masson 1960; *cf.*, de asemenea, C.r. ale Colocviului de la Montpellier (1961) asupra *Fiziologiei hipocampului*.

teralitate nu anulează însă caracterul „central" şi bazal al formaţiunii respective, duble şi simetrice. Într-adevăr, e vorba de o organizare arhaică al cărei *phylum,* după Seuntjens (1959), arată că ea a constituit întotdeauna, în forma şi funcţiile sale, o formaţiune impară şi mediană, care continuă diencefalul şi hipofiza. Din 1954, noi l-am descris ca făcînd parte din „centrencefal", după 1957 Penfield încorporîndu-l net acestuia.

Vom vedea mai departe că el nu este pur şi fundamental „olfactiv": dacă, la om, paleocortexul arhipaleal al structurilor sale olfactive este redus, ansamblul rhinencefalului numără totuşi un miliard de neuroni (faţă de un miliard şi jumătate la cel mai mare macrosmic, leul). În 1935, Rose spunea că formaţiunile hipocampice ating la om cea mai mare dezvoltare. S-a parcurs un drum important de cînd rhinencefalul figura în tratatele de anatomie ca o curiozitate. (Este frapant să se constate că în opera lui Fulton, de pildă, în 1943, se acordă puţină atenţie acestuia.)

Din punct de vedere morfologic, se pot descrie două sisteme: unul bazal *(pars basalis)* sau *lobus olfactorius,* celălalt limbic, cuprinzînd în partea sa inferioară *hipocampul.*

Partea antero-superioară a lobului olfactiv este constituită de bulbul şi pedunculul olfactiv, circumvoluţiunile şi striurile olfactive şi aria septală *(gyrus subcallosus* şi *septum).* Partea posterioară e constituită de *circumvoluţiunea parahipocampică* (corespunzînd la animal lobului piriform), care se găseşte în sulcusul hipocampic şi circumvoluţiunea a 4-a temporală (sau fuziformă). Partea anterioară se curbează brusc, pentru a forma *uncusul,* iar partea antero-inferioară se pierde în *regiunea entorhinală.* Acestui sistem olfactiv i se alătură *amygdala.* Ea este un complex de nuclei care au fost bine studiaţi de Brockham (1938) la om. După Crosby şi Humprey (descripţia la om, 1941) şi Badin (descripţia la pisică, 1951), se disting zece complexe nucleare (inclusiv aria amygdaliană anterioară).

Mai complicat este *lobul limbic,* el cuprinzînd două inele concentrice în jurul hilului hemisferic, separate de-a lungul întregii lor căi semicirculare de un şanţ mai mult sau mai puţin adînc şi continuu: în partea sa superioară (şanţul corpului calos), acest şanţ separă *gyrus cinguli* (ariile limbice anterioară şi posterioară) de *gyrus supracallosus* sau *indisum grisum* — în partea inferioară temporală, acest şanţ (faimosul *sulcus* al hipocampusului) se adînceşte, antrenînd astfel o răsfrîngere a bordurilor sale. El separă partea externă *(subiculum* continuîndu-se cu *gyrus*-ul parahipocampic) de partea internă juxta-ventriculară. Partea care se găseşte în interiorul şanţului constituie *hipocampul propriu-zis.* Dar acesta este mărginit şi de stîlpul posterior al trigonului *(fornix).* Astfel că de o parte şi de alta a şanţului profund, hipocampul, care determină spiralarea acestor structuri pentru a forma cornul lui Ammon, se găseşte în afara şanţului *subiculum,* separat de gyrus parahipocampic, iar înăuntrul lui *fimbria,* care se continuă prin *fornix.* Este absolut necesar să înţelegem bine topografia şi mai ales dubla mişcare a lobului limbic în jurul istmului diencefalic şi al cornului lui Ammon şi în jurul *sulcus*-ului hipocampului, pentru a putea sesiza complexitatea descriptivă şi experimentală a lucrărilor privind rhinencefalul (fig. 4).

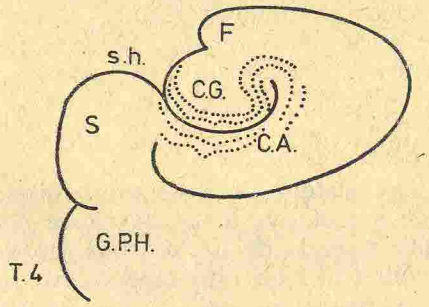

Fig. 4 — *Cornul lui Ammon*

Figura reprezintă o secţiune a lobului temporal (T4) şi a formaţiunii cornului lui Ammon (CA). Aceasta din urmă înconjoară şanţul hipocampului (s.h.). Partea superioară este formată de corpul godronat (C.G.), cu aspect de hipocamp. Deasupra se află Fimbria (F), care se continuă cu pilierul posterior al trigonului sau fornixul.

Conexiunile acestui sistem sînt şi ele extrem de complexe şi de numeroase. Iată, după Gastaut şi Lammers, care e ansamblul acestei sistematici hodologice. Marele lob limbic *(gyrus cinguli)* cuprinde, deasupra corpului callos, *cingulum,* care colectează, la nivelul rhinencefalului, aferenţele neocortexului şi talamusului — iar dedesubtul corpului calos, trigonul şi stîlpul său posterior, *fornixul,* care constituie marea cale aferentă a rhinencefalului şi în special a cornului lui Ammon, dar şi a jumătăţii inferioare parahipocampice.

Sistemul hipocampus-fornix cuprinde:

a) *Căi aferente,* provenind din regiunile retroplenială, limbică și paraolfactivă *(cingulum)* și din regiunile septală, paraolfactivă și limbică *(fornix dorsal).* O cale temporo-ammoniană directă conduce un fascicol gros de fibre de la regiunea parahipocampică la cornul lui Ammon. O cale temporo-ammoniană traversează apoi regiunea endotelială dintr-o parte a cornului lui Ammon spre partea opusă. În sfîrșit, o cale septo-ammoniană a fost confirmată din punct de vedere electrofiziologic.

b) Căi eferente reprezentate de axonii celulelor piramidale ale cornului lui Ammon și care urmează *fornix*-ul, ale căror fibre sînt la maimuță în număr de 500 000 și la om, după Daitz, în număr de milioane. În această mare cale se disting un fascicol precomisural, care merge în regiunile septale și septo-temporale, un fascicol postcomisural (fibre ammono-mamilare și ammono-hipotalamice), un fascicol ammono-habenular și un fascicol ammono-talamic, care merge (Nauta, 1956; Guillery, 1956) în nucleii anteriori ai talamusului din două părți. Astfel, acești nuclei anteriori ai talamusului sînt dublu legați de hipocamp prin calea indirectă a fascicolelor ammono-mamilare și mamilo-talamice.

Un important sistem de conexiuni hipocampo-mezo-rombencefalice a fost pus în evidență de Nauta și Kuypers (1958) sub numele de *limbic mid brain circuit,* care pare să se termine în trunchiul cerebral[16].

În ceea ce privește *complexul amygdalian, aferențele* sale sînt mai ales olfactive (nucleii amygdalian cortical și medial, nucleul striului olfactiv lateral de aceeași parte, și de la nucleul central la nucleul bazo-median și la nucleul striului terminal din cele două părți). Deasupra acestor aferențe olfactive, amygdala primește numeroase fibre senzitivo-senzoriale. Unele aferențe provin din nucleii hipotalamusului. Sistemul aferențelor este constituit de *striul terminal,* care merge în hipotalamus (regiunea preoptică) și în septum, iar prin *fascicolul longitudinal de asociație,* care unifică cortexul piriform (c. parahipocampic), la nucleii amygdalian bazal și lateral. Amygdala, precizează Gastaut și Lammers, se proiectează pe partea mediană a striului terminal și pe partea laterală a acestei

[16] Acest circuit hipocampo-talamic e lezat în sindromul amnezic, tip Korsakov (LHERMITTE, 1967).

regiuni prin fascicolul longitudinal de asociație. Poate că în nici o altă parte ca în aceste structuri rhinencefalice (în sens larg) circuitele de reverberație nu sînt atît de net materializate: hipocampul își exercită influența asupra hipotalamusului și asupra talamusului, asupra cortexului orbitar etc., iar acestea, la rîndul lor, trimit numeroase eferențe la sistemul amygdalo-ammonic. Faimosul *circuit al lui Papez* exprimă destul de exact ipoteza, dacă nu faptul acestei conexiuni intrinsece și extrinsece de tip cicluri de integrare. Papez (1937) a imaginat astfel acest circuit: hipocampul reprezintă centrul și se proiectează, prin *fornix,* pe corpul mamilar și hipotalamus; circuitul se continuă prin fascicolul mamilo-talamic pînă în nucleul anterior al talamusului, apoi, prin *cingulum,* din nou în hipocamp.

Ne aflăm, deci, în prezența unui sistem foarte complex, care constituie un dispozitiv în derivație la nivelul centrencefalului mezo-diencefalic. Lucru curios, în timp ce centrii și căile nespecifice de la nivelul bulbului, talamusului sau scoarței se găsesc alăturate și intricate, la orice nivel, cu alți centri sau mase neuronice nespecifice, rhinencefalul rămîne un cîmp de olfacție, centrii și căile lui specifice pierzîndu-se și ele într-un sistem nespecific mult mai vast.

Însă înainte de a întreprinde o abordare neurofiziologică a rhinencefalului, a cărui morfologie și ale cărui conexiuni ne sînt acum cunoscute, trebuie să spunem cîteva cuvinte despre *structura allocortex*-ului.

Diferența dintre „rhinencefalul" și „telencefalul" hemisferic poate fi constatată din punct de vedere cito-arhitectonic. În timp ce scoarța hemisferică formează *„izocortexul",* scoarța din profunzimile temporo-hipocampe și din regiunile adiacente constituie *„allocortex"-ul.* Acest din urmă tip de cortex, „primitiv", se caracterizează prin existența a numai două straturi (un strat molecular și unul piramidal și de celule polimorfe), fiind specific pentru *lobus limbicus,* adică pentru formațiunile hipocampe propriu-zise.

Din punct de vedere *bioelectric,* metoda potențialului evocat a permis multor autori (Robinson și Lennox, 1951; Dell și Olson, 1951; Green, Arduini, 1954; Liberson și Cadilhac, 1954; Matrone și Segundo, 1956 etc.) să confirme că sistemul limbic primește aferențe de la toate sistemele specifice după un timp de latență foarte lung.

Stimularea electrică a *hipocampului* evocă răspunsuri în *septum și hipotalamus*. Proiecția complexului amygdalian în hipocamp arată că arborele dendritic hipocampic are „o funcție înalt modulatoare și integrativă" (Gloor).

Activitatea bioelectrică spontană a hipocampului e caracterizată prin unde de mare amplitudine și rapide (15—30 c/s) sau lente (4—8 c/s), neregulat repartizate (Passouant și Cadilhac). E vorba deci de un ritm foarte diferit de cel al neocortexului. *Reacția de trezire* ilustrează bine această diferență, la nivelul hipocampului observîndu-se o *sincronizare* care contrastează cu desincronizarea (*arousal*) corticală. Stimulii senzoriali și mai ales cei nociceptivi sînt cei care determină această sincronizare în același timp cu desincronizarea cortexului.

De aici concepția unei *schizofiziologii potențiale* (Mac Lean) între sistemul rhinencefalic și sistemul neocortical. S-a remarcat totodată caracterul masiv al răspunsurilor hipocampusului (Passouant și Cadilhac) în raport cu cel diferențiat al configurațiilor electrice și comportamentale ale structurilor neocorticale. Totuși, acest antagonism este complementar pentru toate nivelurile de organizare a sistemelor și subsistemelor cerebrale.

Dar, oricît de importantă ar fi această problemă a relațiilor antagoniste sau complementare ale rhinencefalului cu neocortexul (problemă pe care o vom mai întîlni cînd vom vorbi despre somn), faptele experimentale sau patologice care stau la baza teoriei rhinenecefalului ca „creier afectiv" (Papez) sau „creier visceral" (Mac Lean) sînt cele care prezintă interesul cel mai mare.

Să consemnăm totuși că J. Olds și M. E. Olds (Montevideo, 1959) au susținut că sistemul hipotalamo-rhinencefalic este mai intim legat decît orice altă parte a creierului de învățare, el avînd un rol important în cadrul funcțiilor scoarței. În același sens, H. Mamo (după Penfield) îi atribuie chiar un rol mai important decît scoarței în fixarea mnezică („Presse Médicale", 1962).

Interesul pentru rhinencefal s-a manifestat mai întîi în legătură cu *ablațiile*. Avem în vedere aici celebrele experiențe ale lui Klüver și Bucy (1939). Ablația lobilor temporali la maimuță provoacă un sindrom caracterizat prin agnozii auditive și tactile, printr-o puternică tendință de a duce la gură, a linge, a mesteca, a mușca toate obiectele, sau de a le atinge *(hypermetamorphosis)*, prin absența reacției de teamă, de panică în prezența șarpelui, printr-un

apetit carnivor intens și printr-un comportament sexual ce se manifestă prin mari excitații și aberații hetero-, homo- și autosexuale. Trepiedul acestui sindrom este constituit de *hipersexualitate, hiperfagie și blîndețe sau pasivitate (placidity)*.

Sindromul a fost mai mult sau mai puțin întîlnit după hemisferectomiile temporale bilaterale și la om (H. Terzian și G. Dalle-Ore, 1955). Totul se petrece deci ca și cum aceste formații ar exercita un efect de inhibiție asupra tendințelor instinctive.

În ceea ce privește experiențele clasice ale lui Goltz și Rothman, odată cu ele a fost cunoscut faptul că animalele decorticate și decerebrate prezintă tulburări de comportament destul de apropiate (Cannon și Britton, apoi Bard etc. au notat *sham reactions* de tip agresiv sau hipersexual), fapt pentru care specificul sindromului Klüver-Bucy ar putea să apară destul de slab. Totuși, faptul că destructurările complexului amygdalian (Schremer și Kling, 1953; Woods, 1956) au antrenat tulburări analoage este semnificativ pentru a ne reține atenția. Consemnăm, dealtfel, că ablațiile amygdaliene — după Spiegel (1940), Bard și Mountcastle (1953) — au provocat reacții de mînie și furie. Au fost consemnate și alte fapte aici, dar sensul reacțiilor afective (agresivitate sau placiditate, furie sau euforie) n-a fost găsit univoc[17].

Vom încerca să vedem dacă se poate totuși găsi un sens în acest labirint de comportamente experimentale, considerînd *experiențele de stimulare*. În ceea ce privește *hipocampul*, experiențele de stimulare (ținînd seama numai de *post-descărcări)*, după Passouant și Cadilhac, determină modificări motorii (catalepsie, imobilitate), tulburări de vigilență (în sensul unei stupori), tulburări ale reacțiilor emoționale (animalul, spun cei doi autori, pare să prezinte indispoziție și neliniște). Kaada și colab. (1953), dimpotrivă, au declanșat la pisică reacții emoționale de furie și de spaimă prin stimularea părții posterioare a hipocampului, ca și un comportament de fugă, Delgado a obținut crize de *sham rage*, ca și Mac Lean, dealtfel. Se pare că neplăcerii și mîniei îi urmează satisfacția (Passouant și Cadilhac). Mac Lean a reușit să provoace la pisică, prin depunerea de cristale de droguri colinergice în-

[17] Expunerea lui D. PLOOG privind aceste experiențe este exhaustivă *(Die Psychiatrie der Gegenwart*, I, 290—443, 1964).

tr-un punct al hipocampului, manifestări evidente de plăcere, de îngrijire a propriului corp și uneori de erecție.

Kaada, Anderson și Jansen (1954) au realizat stimularea la pisici neanesteziate a regiunii bazale laterale a amygdalei și au observat „reacții de atenție și de angoasă față de un obiect imaginar", iar M. T. Liberson a observat, după stimularea regiunii laterale a amygdalei, o anumită indiferență. Se pare că excitațiile chimice și electrice ale regiunii amygdaliene (Gastaut, 1952; Magoun și Lammers, 1956; Ursin și Kaada, 1960 etc.) declanșează comportamente fragmentare, automatisme oro-emoționale și oro-alimentare. Leziunile iritative cronice (E. Walker, Kojelov, Green, Gastaut etc.) provoacă *crize de tip psihomotor*, cu fenomene de automatism și tulburări vegetative, efecte despre care noi știm mai mult din clinica epilepsiei decît din experimente. La om, stimularea amygdalei provoacă automatisme, confuzie, tulburări de vorbire și tulburări de memorie (Feindel și Penfield, 1954). Jasper și Rasmussen (1956) au reușit să provoace senzația de foame la 46 de bolnavi la care se constataseră indiferență, confuzie și amnezie. Heath, Monroe și Mickle (1955), stimulînd amygdala la bolnavii schizofrenici, au provocat o anxietate intensă, tendința de fugă și, uneori, crize de mînie.

Stimularea regiunilor septo-orbitare a permis lui Olds și Milner (1954) să obțină efecte de plăcere „autoîntreținute", despre care se vorbește mult în neurobiologie și psihanaliză (*cf.*, de ex., lucrarea lui Ostow Mortimer, *The psychoanalytic Quarterly*, 1955, 24, 369—423, și lucrarea lui Gut Heilbruner, *The neurobiological aspect of three psychoanalytic concepts*, în „Comprehensive Psychiatry", octobre 1961, 260—267). Cobaii purtători de microelectrozi își pot „autostimula" această regiune care le produce plăcere prin acționarea unei pîrghii pînă la de 5000 de ori pe oră. Ei se arată indiferenți la tot ceea ce nu înseamnă această plăcere, pînă adorm epuizați. Constatări analoage (Delgado, 1960; J.-C. Lilly, 1960; C. W. Sem-Jacobson, 1960), pe aceleași zone, au fost făcute în legătură cu reacțiile de foame și de neplăcere.

Toate aceste experiențe efectuate pe rhinencefal ne trimit mai ales la experiențele practicate cu ani în urmă la nivelul hypotalamusului (Hess, Ranson etc.). Se pare că toate formațiunile centrencefalice, de la tija bulbo-pontină pînă la sistemele talamic și limbic, legate de regiunile septo-orbitare, au legătură cu viața organică propriu-zisă, cu

sistemul autonom (creierul visceral — Mac Lean), adică cu „motivațiile", cu trebuințele instinctive și cu emoțiile, care exprimă la nivelul comportamentului experiențele trăite[18]. Pibram și Karger (1954) au insistat asupra acestei relații fundamentale a dinamicii emoționale sau afective cu simțul olfactiv. Însăși vocabula din lb. franceză *(sentir)*, care vizează în același timp experiența olfactivă și experiența sensibilă în general, își află aici semnificația.

În ceea ce privește diversele stări emoționale și comportamentale expresive (furie, erotism, foame sau, dimpotrivă, indiferență, apatie, depresiune etc.), complexitatea și bipolaritatea lor esențială determină rezultatele diferite ale experimentelor de stimulare sau de ablație a elementelor acestui vast și complex sistem. Într-adevăr, acolo unde unii observă agresivitate prin stimularea uneia sau alteia dintre structuri, alții o observă atunci cînd aceeași structură e suprimată. Acolo unde unii reușesc să provoace comportamente de hiperexcitabilitate, alții constată fugă sau imobilitate. Este deci imposibilă disecarea tuturor „reacțiilor" reducîndu-le la componente care apoi să fie ele însele reductibile la semnele lor locale. Rezultă că e mai bine să se înregistreze semnificația generală a acestor fapte și experimente, anume că structurile rhinencefalice și circuitele lor sistematice mezodiencefalice constituie un aparat de reglare sau de modulare care exercită o influență energetică (cînd ordonată, cînd neordonată) asupra ansamblului structurilor cerebrale. Se pare că cor-

[18] Problema *sham reactions (sham rage* în special) este tipică pentru legătura cu această structurare a experienței. Fără îndoială că pentru cei care înțeleg să vorbească numai de comportament o astfel de problemă nu există. Orice furie nu e decît o aparență de furie și orice aparență de furie este o furie, încît referirea la simțire nu se face. Dar pentru cei care înțeleg să reîntroducă experiența trăită în neurofiziologie, ei au de ales sau de separat emoția de expresia sa (Masserman), ori trebuie să revină la W. James, susținînd că emoția trăită și expresia sa nu pot fi separate. E cert că expresia experienței trăite este corelativă structurii conștiinței și nivelurilor ei, căci e sigur că organizarea experienței sensibile constituie actualizarea simțirii și permite acesteia fie să se integreze în trăirea unei experiențe imediate, fie să se detașeze pentru a se exprima și a se „problematiza". Se vede, așadar, unde trebuie să conducă o interpretare corectă a acestor fragmente emoționale sau comportamentale pe care neurofiziologia le observă și le interpretează în termeni „obiectivi", adică „artificiali": la însăși actualizarea trăirii ca obiect al acestor cercetări, care nu vor putea fi respinse fără a se infirma ele însele.

texul ammonic, adevărat *allocortex*, constituie scoarța organizatoare a acestui sistem (Ajuriaguerra și Blanc).

Pentru noi, acest „totalizator afectiv", pe care Wiener (după Ostow Mortimer, 1935) l-a localizat în mod curios în hipocamp, este nu un metronom al timpului obiectiv, ci un integrator al timpului trăit, în sensul că *actualitatea* experienței, temporalizarea sa, pare să depindă în mare măsură de dinamica trebuințelor și a dorințelor care se organizează în aceste structuri.

Am mai avea multe de spus despre raporturile de temporalizare care se localizează în profunzimea acestui lob între actualizarea motivațiilor afective și memorie, dar ne vom opri aici, pentru a nu lungi prea mult acest capitol. Se știe, de pildă, că Penfield, în ceea ce privește experiențele de stimulare temporală, și Gleis, Griffith, Conrad și Ule, W. Scoville etc., în ce privește tulburările korsakowiene ale memoriei, au legat patologia experienței mnezice de formațiunile centrencefalice (Fr. Lhermitte, 1967).

Atingem aici un aspect extrem de important al psihopatologiei cîmpului conștiinței, și anume legătura (un fel de *leitmotiv* al *Études*) dintre tulburările conștiinței și tulburările „thimice". La nivelul acestor structuri cerebrale, ceea ce a fost artificial separat se unifică: viața afectivă ca donatoare de sens și de dinamică cu experiența trăită în cîmpul conștiinței. În această privință este probabil că regiunea rhinencefalică a centrencefalului joacă un rol important în structura temporală a trăirii.

3. DEZORGANIZĂRILE CEREBRALE PERIODICE. SOMNUL ȘI VISUL

Filogeneza și ontogeneza creierului dau organizării lui sensul unei telencefalizări progresive. Aceasta înseamnă a spune că organizarea optimă a creierului ca organ al vieții de relație adaptate la realitate reprezintă o diferențiere maximă a activităților cortexului cerebral. Nimic valabil nu poate fi opus acestei concepții privind sensul și ierarhia sistemelor cerebrale. Se poate spune în această privință că activitatea din starea de veghe, gîndirea, elaborările și suprastructurile cîmpului conștiinței, care caracterizează forma de încadrare, forma discursivă și logică a comportamentului sau a gîndirii adaptate la realitate, corespund unei plenitudini a activității corticale. Ne putem afla în stare de veghe, într-o stare de atenție, de reflexie sau avem o conduită controlată datorită operațiilor care se desfășoară în principal în cîmpul construcției neocorticale (izocortex, și în special izocortexul de convergență nespecifică).

Invers, cînd omul ațipește, adoarme, doarme și visează, aceste stări pot fi interpretate ca o alterare, ca o diminuare sau ca o abolire (într-un cuvînt, ca o negație) a activității de veghe. Esența problemei somnului și visului rezidă deci în natura regresivă a acestora. În raport cu starea de veghe, somnul este o disoluție, care, într-un fel, este identică cu imaturitatea veghei din timpul existenței primitive a embrionului și a noului-născut. S-a putut susține totuși paradoxul unei funcții active a somnului, înțelegînd prin aceasta nu atît faptul că somnul nu este o simplă negație — ceea ce este adevărat — cît faptul că organizarea cerebrală a somnului ar avea aceeași valoare funcțională cu cea a veghei. Or, a acorda aceeași valoare somnului și veghei înseamnă același lucru cu a acorda aceeași valoare inconștienței și conștiinței, înseamnă a nu se ține seama de sensul ierarhic al organizării creierului și, în general, de cel al organizării realității psihice: în orice caz, înseamnă a consacra prin noțiunea de *inhibiție activă* un contrasens.

Expunînd foarte sumar ceea ce se cunoaște astăzi în esență în această problemă din nenumăratele studii de electroneurofiziologie întreprinse, nu vom pierde din vedere că somnul este totuși un „negativ" al stării de veghe și că, în consecință, ceea ce trebuie explicat nu este apariția somnului, ci dispariția veghei. Aceasta înseamnă a spune că „mecanismul" intim al „reglării" somnului și visului este, în esență, dispozitivul dinamogen al veghei, care trebuie să prezinte o claviatură funcțională de facilitare și de mascare a pasajelor interneuronale dintre diversele sisteme cerebrale. Aceasta nu ne conduce însă la ideea că centrul somnului este „activ", ci că centrul veghei este dezactivat, întrucît, chiar dacă dispariția veghei comportă factori „dinamici" de inhibiție activă, această inhibiție nu constituie mai puțin o acțiune de suprimare, oricare ar fi procesul biologic care are ca efect o astfel de acțiune. Dacă experiențele de „stimulare" hipotalamică (Hess) sau pontină (școala lui Moruzzi), ori cele

desfășurate prin stimulări monotone, repetitive ale scoarței (Pavlov), produc somn, aceasta înseamnă că stimulațiile, oricît de „pozitive" ar fi ele, au un efect esențial negativ, adică un efect de dezorganizare a cîmpului conștiinței.

Istoria *centrilor somnului* este, în această privință, semnificativă pentru ambiguitățile conceptuale la care ajung uneori neurofiziologii. S-a remarcat de mult (Wernicke, v. Economo, Demole, Marinescu etc.) că „în vecinătatea ventriculului al 3-lea" leziunile sau (ceea ce înseamnă aproape același lucru în unele experimente) excitațiile electrice ori chimice provoacă fenomene de somn, tulburări de conștiință sau de vigilență. Hess, care a explorat astfel hipotalamusul și talamusul timp de aproape 30 de ani, a descoperit la nivelul hipotalamusului anterior (parasimpatic sau trofotropic) funcția centrului activ al somnului. Dimpotrivă, Ranson, Ingram etc. au interpretat propriile lor experiențe, ca și pe cele ale lui Hess, ca punînd în evidență faptul că leziunile hipotalamusului lateral provoacă somnul, suprimînd efectul dinamogen al acestor structuri. Interpretarea lor a fost confirmată de Magoun, Moruzzi etc. prin susținerea rolului activator al F.R. Astfel, unui centru al somnului considerat ca centru activ al declanșării unei funcții pur și simplu juxtapuse unei funcții inverse i s-a substituit un dispozitiv reglator, capabil de a activa sau nu emergența funcțională a veghei sau verticalitatea cîmpului conștiinței. Prin aceasta, ipoteza neurofiziologică a cîștigat în realitate, pierzînd din simplitate. Nu vom insista asupra reîntoarcerii tacite la această teorie în cadrul unor controverse asupra rolului sincronizator sau de *recruiting* al substanței reticulate intralaminare (Jasper), ori în cadrul discuțiilor privind centrii inhibitori corticali pontini (Moruzzi, Jouvet etc.), dar vom nota că ideea de a renunța la concepția spațială a unui centru care stimulează o funcție cuplată cu un alt centru ce suprimă această funcție ridică importante dificultăți în conceperea unui ansamblu dinamic, funcțional contradictoriu, dar echilibrînd procesele opuse — inhibiția și facilitarea.

Înainte de a ne pune problema localizării somnului și veghei din dublul punct de vedere definit pînă aici și pentru a ne pregăti să înțelegem importanța capitală a *transecțiunilor cerebrale*, care, după Bremer, au revoluționat cunoștințele noastre, trebuie mai întîi să expunem

ceea ce se știe despre neurofiziologia stării de veghe și trezirii, despre neurofiziologia somnului, adormirii, visului și despre neuropatologia epilepsiei.

Neurofiziologia stării de veghe. „Arousal cortical"

Fără a se putea decalca exact activitatea de veghe („vigilența", *wakefulness, awareness)* pe modalitățile electrogenezei cerebrale, întrucît există discordanțe între comportamentul vigil și caracteristicile E.E.G. ale veghei sau există unele analogii paradoxale între undele rapide ale veghei și unda somnului, se poate spune totuși că esența cunoștințelor noastre asupra „creierului treaz" se întemeiază pe datele de observație și experimentale care privesc electrogeneza cerebrală.

În timpul activității vigile sau chiar hipervigile, adică în cursul activității operaționale reflexive și al concentrării atenției, se constată trasee plate cu ritmuri rapide și variații slabe (Lindsley, Gastaut, Grey Walter etc.). Activitatea atenției[19] este, într-un cuvînt, *trezită* de orice eveniment senzorial sau afectiv care solicită o polarizare internă a cîmpului conștiinței și antrenează *desincronizarea* traseului de fond (unde cu frecvență rapidă — de la 30 la 60 c/s). Această *reacție de oprire* a traseului de fond constituie o deschidere către lumea percepției. După Bremer, o astfel de posibilitate de alertă prin mesaje senzoriale a făcut obiectul a nenumărate lucrări. Jouvet și Courjon (1958), de exemplu, au studiat variațiile răspunsurilor vizuale în raport cu procesele atenției. Putem cita, de asemenea, lucrările lui Dell, Bonvallet, Hugelin (1954—1955) privind efectul convergenței semnalelor și acțiunea fazică exercitată asupra F.R. de stimulațiile senzoriale puternice și variațiile mediului interior. Prin aceasta, problema „trezirii" reticulare se leagă de problema motivațiilor apărute din trebuințe și din reacțiile emoționale sau neuro-vegetative ale organismului (Dell și Lairy, 1958). Oricum, deschiderea către regimul vigilenței *(tonus cortical* — Bremer) se realizează prin oprirea ritmului de fond, căruia acesta i se substituie. Morfologia electrogenezei corticale în stare de vigilență extremă contrastează așa-

[19] Pentru Eccles (1953), cortexul este indispensabil atenției, care cere cel puțin o zecime din masa acestuia pentru ca ea să funcționeze ca *„minddetector"*.

dar cu ceea ce se numește traseul vigil de repaus, caracterizat prin ritmul *alpha*. Un astfel de ritm este constituit de succesiunea undelor sinusoidale rezultate a căror frecvență e de 10 c/s și a căror amplitudine variază între 10 și 100 miliV. Zona sa de electie este occipitală (dar există și pe întreaga suprafață hemisferică, în afara părții sale frontale). Se pare că acest ritm specific uman constituie un fel de „tonus de bază" (la care ar putea corespunde constituția verticală a cîmpului conștiinței ca „soclu" funcțional al suprastructurilor sale). El corespunde disponibilității facultative a operațiilor psihice și caracterizează atenția flotantă și comportamentele automate. Întreruperea sa *(reacție de oprire)* se realizează prin stimulațiile senzoriale sau prin mișcările interne reflexive, care antrenează desincronizarea caracteristică mișcărilor operaționale de nivel superior.

C. Lairy (în „Rev. neur.", 1956) a consemnat, pe bună dreptate, că electrogeneza indică o structură organizată și ierarhizată, confirmînd ontogeneza unei arhitectonii funcționale. Într-adevăr, după cum au arătat lucrările lui Lindsley (1952), Grey Walter (1953), Dreyfus, Brisac și Blanc (1955), dacă la 8 luni de vîrstă concepțională se schițează deja o diferențiere a ritmurilor somn-vis, la 3 luni după naștere apare prima organizare spațio-temporală a ritmurilor, iar la vîrsta de 5 luni — activitatea ritmică occipitală. Pînă la 3 ani ritmurile care predomină sînt ritmurile delta, apoi, pînă la vîrsta de 8 ani — ritmurile theta, ca de la 8—10 ani să predomine ritmul alpha, care la sfîrșitul întregii evoluții (ce corespunde cu însăși organizarea cîmpului conștiinței) ajunge să constituie condiția indispensabilă a tuturor elaborărilor superioare și ulterioare.

La om, la care această organizare stratificată este mai evidentă, cercetările aprofundate sînt dificile și într-o oarecare măsură artificiale. Parker, în 1953, a imaginat un dispozitiv de înregistrare permanentă a diverselor modalități comportamentale, iar neurochirurgii au putut să studieze în cursul intervențiilor reactivitățile alpha și corelațiile lor cu procesul de atenție.

Natural că aceste modalități electrice ale creierului treaz au fost abordate mai ales prin experimente pe animale (preparate diverse, anestezii, transecțiuni cerebrale, coagularea diferitelor părți ale creierului). Studiile de acest fel au avut drept scop să determine aspectele și condițiile

„*arousal* cortical" și ale concomitențelor sale infracorticale.

Procesul de „*arousal* cortical" a fost definit diferit, fie ca un mecanism de inhibiție (Berger), fie ca un fenomen de desincronizare (Adrian). Sîntem obligați să ne întrebăm, în consecință, dacă înlocuirea ritmurilor vigilității cu ritmurile somnului la animal determină o stare de inhibiție sau de excitație corticală în creierul treaz. S-a remarcat, într-adevăr, că „*arousal* cortical", reacția de trezire determină un blocaj al descărcărilor nervoase, în special al celulelor piramidale (Moruzzi și Magoun, 1949; Wittock, Arduini, 1953). Cercetările lui Brookhard și Zanchetti (1956) au confirmat la animalul piramidal (a cărui transecțiune nu atinge piciorul pedunculilor) că în timpul veghei există un blocaj cortical al descărcărilor fusurilor *(spindles)* și al altor modalități de potențiale lente, influențate de partea rostrală (talamică) a F.R. Dar, după cum a remarcat Bremer (1960), procesele de facilitare a trezirii corticale, care caracterizează activitatea scoarței, sînt mascate de „convergențele competitive" ce au loc la acest nivel. Apare deci ca neconvenabil să se considere scoarța vigilă într-o stare generală și uniformă de excitație sau inhibiție. În realitate, trezirea, veghea, activitatea vigilă sînt modalități funcționale caracterizate nu prin inhibiție sau excitație, ci prin relațiile reciproce ale acestora, adică prin procesele de *diferențiere* și de *selecție*, care reglează descărcarea neuronilor, integrînd-o în configurații ordonate prin sensul lor.

Fără a intra mai mult în detalii, notăm faptul că studiul *„arousal cortical"* ne orientează, în special prin electrocorticograme și explorări unitare (Clare și Bishop, 1955; Purpura și Grundfest, 1956; Brookhard, Arduini, Manzia și Moruzzi, 1957), către sistemul dendritic al scoarței și către variațiile de potențial sinaptic al suprafețelor sale pozitive sau negative, reglate nu prin legea totului sau nimic, ci prin jocul răspunsurilor graduale. În cursul veghei se constată o diminuare a răspunsurilor corticale localizate și un blocaj al răspunsurilor la stimularea repetitivă a nucleilor talamici nespecifici. Componenta „suprafață negativă" a *recruiting respons* este și ea suprimată în trezirea electrocorticografică. În sensul acelorași cercetări, Heins Caspers (Simpozionul cu tema *Nature of sleep*, 1960) a pus în evidență, în cadrul trezirii corticale,

o deplasare a potențialelor suprafeței negative atunci cînd animalul (șoarece) rămîne relativ imobil.

În legătură cu veghea difuză generalizată și cu veghea localizată la unele zone, specifice, ale cortexului, veghe determinată de stimulațiile senzoriale și care corespund răspunsurilor evocate în aceste părți ale cortexului, există încă discuții. O veghe senzorială se poate produce în timpul somnului, adică atunci cînd semnalele senzoriale trezesc numai o parte a scoarței, fără a provoca acțiunea dinamogenă a F.R. (Rossi, Adrian). Acest fapt pune problema existenței unor centri reglatori ai veghei.

Bremer și Terzuolo, în 1952, și Hugelin și Bonvallet, în 1957, au arătat că scoarța participă la propria-i trezire printr-o buclă de susținere funcțională cortico-reticulară. Amintim aici și experiențele lui Ingvar, care au arătat că scoarța izolată poate prezenta încă o veghe indusă de variațiile mediului intern. După cum arăta pe bună dreptate Bremer (1960), un fapt trebuie reținut aici ca dominant: stimularea scoarței la pisică și la maimuță provoacă întotdeauna o trezire electrocorticografică, iar nu atipirea.

Rolul *formațiunii reticulate mezo-diencefalice* în determinarea trezirii corticale este mai presus de orice îndoială[20], potrivit lucrărilor lui Magoun, Moruzzi, Bremer etc. O problemă rămîne totuși nelămurită: juxtapunerea și interferența centrilor inhibitori și, în special, ale celor din zona caudală (pontină) a triunchiului cerebral (*cf.* mai departe, p. 206).

În cursul activității globale de veghe, activitățile subsistemelor nervoase sînt și ele în stare de vigilență. Or, această vigilență comportă, firește, o facilitare a propagării sau controlul diverșilor stimuli. Astfel, în cursul stimulărilor reticulare, după cum am văzut deja, se pot observa efecte de facilitare în sensul unei scăderi a *pragului reactivității senzoriale*. Dumont și Dell (1958), de pildă, au arătat acest lucru prin experiențe în care au provocat facilitarea transmisiei masajelor vizuale la nivel talamic; dar aceste facilitări sînt „mascate" (Bremer) de alte fenomene, care apar simultan. Efectele de facilitare a stării vigile, efecte întreținute reticular în cîmpul *motricității*, sînt la fel de importante. Tonusul muscular și reacțiile de postură ale activității locomotorii sînt în mod

[20] Unii autori, cum e BRODAT, de pildă (Simpozionul de la Genua, 1963), au formulat rezerve asupra rolului F.R.

natural facilitate de efectul descărcărilor trunchiului cerebral la nivel spinal (Rhines și Magoun, 1946; Magoun, 1950; Granit, 1955; Rossi și Zanchetti, 1957). Această acțiune dinamogenă a sistemului activator descendent se exercită direct la nivelul interneuronilor locali, a căror excitare amplifică efectul facilitator (Lloys, 1946) prin sumațiile spațiale și temporare. Dar și aici se pune problema reacțiilor de facilitare și de inhibiție, întrucît dacă influențele reticulo-medulare stimulează bombardamentul eferent gamma al fusurilor neuro-musculare, ele pot să-l și reducă. Adică există un *sistem reticulat inhibitor descendent* prin care se exercită și se distribuie mai mult sau mai puțin acțiunea F.R. asupra mușchilor antagoniști ai unei articulații (Magoun și Rhines) sau asupra grupurilor simetrice ale hemicorpului (Sprague și Chambers, 1954). Într-un cuvînt, trezirea acestor niveluri bulbo-medulare și pe plan motor este sinonimă cu reglarea eferențelor gamma și a fusurilor neuro-musculare (Granit și colab., 1952—1955). Același efect inhibitor se exercită la nivelul trunchiului cerebral în ceea ce privește aferențele mesajelor senzoriale de la nivel inferior (Hagbarth și Kers, 1954, Hernandez Peon și Scherrer, 1955; Jouvet și Desmedt, 1956) la nivel diencefalotalamic (King, Naquet și Magoun, 1956). Cu alte cuvinte, regăsim aici ceea ce am menționat deja în legătură cu F.R. În ceea ce privește efectele vigilenței globale sau particulare, F.R. nu are o funcție simplă și omogenă.

Rolul *substanței reticulate intralaminare a talamusului* pentru starea de veghe a făcut obiectul unor controverse. Am văzut deja că stimularea de frecvență mică a nucleilor antero-ventrali ai zonei optice (sistemul de proiecție nespecifică) provoacă răspunsuri de tip *recruiting* (Dempsey și Morison) sau *augmenting*. Dar stimulată cu o frecvență de 200 c/s, S.R.I. a talamusului produce un efect de facilitare la animalul neafectat de vreo intervenție. În această privință, Bremer (1960) subliniază că S.R.I. a talamusului efectuează convergența influxurilor reticulare ascendente la nivelul neuronilor care fac parte din franjul subliminar al răspunsului la stimulii senzoriali. Cu alte cuvinte, vom regăsi la acest nivel al talamusului interacțiunea reciprocă dintre facilitări și inhibiții care se exercită asupra „datelor senzoriale specifice prin mecanisme dinamogene ce reglează sau modulează vigilența la nivelul diencefalului, dar la acest nivel cu o capacitate de

diferențiere mai înaltă" (sistemul integrator talamo-cortical al lui Jasper). Sistemul difuz talamic, remarcă Jouvet (1960), „poate modifica electiv excitabilitatea ariilor corticale asociative și specifice".

Structurile rhinencefalice nu se exclud din această activitate vigilă. Am văzut că ele ar putea reprezenta un sistem de reglare a afectelor, într-un cuvînt, a motivației, care impune timpului trăit al experienței viteza și mișcările sale interne. Activitatea electrică a hipocampului (Green și Arduini, 1945) este inversă celei a neocortexului. Contrar voltajului jos și rapid al veghei neocorticale, descărcările hipocampe (hipocampul dorsal) sînt constituite din serii de unde lente de la 3 la 6 c/s, regulate, sincrone și de mare amplitudine, care corespund (pentru preparatele cronice), la animalele treze sau atente, unei electrocorticograme de activare. Stimulările reticulare care urmează calea fornix-ului dorsal și septum-ul provoacă același efect „schizofiziologic" al sincronizării rhinencefalului și desincronizării neocortexului. Amintim că, după Mac Keguey (1958), toți nucleii talamici se proiectează pe rhinencefal. După Brodal, hipocampul ar avea o acțiune de trezire asupra corpului mamilar, în timp ce pentru Green și Arduini această acțiune ar fi inhibitoare. Pentru acești din urmă autori hipocampul pune în joc mecanisme afective și emoționale de „rezonanță afectivă" în cadrul mecanismelor de trezire. În ceea ce privește sistemul amygdalian, el pare să constituie un fel de releu între acțiunea F.R. a trunchiului cerebral și scoarță (D. D. Bound, C.T. Roudt, T.G. Bioder și V. Rowland, 1957); el ar avea o acțiune activatoare analoagă celei a F.R. (Feinder și Gloor).

„Creierul trezit" se caracterizează, deci, printr-o activare neocorticală, dar aceasta își exercită influența sau, mai exact, nu-și manifestă influența decît printr-un ansamblu de procese de diferențiere ordonată, care se deschid către lumea externă și pun în joc toate infrastructurile implicate în acțiunile sale. Nu e nevoie să insistăm prea mult asupra acestui aspect dinamic pentru a sublinia „izomorfismul" structurării creierului și al structurării cîmpului conștiinței cu mișcările de verticalitate, proprii constituției sale, și cu „facultativitatea" figurilor care descriu mișcările operaționale ale cîmpului conștiinței. Vom spune, așadar, că, „creierul trezit", adică polarizat către realitate, este organizat astfel, încît arhitectonica sa

funcțională admite o infinitate de posibilități și, în special, un circuit de reflexie constant al activității sale superioare asupra activității sale de bază și reciproc.

Neurofiziologia somnului și a visului

Vom ajunge la aceleași concluzii examinînd problema somnului. Somnul nu se supune unei legi a totului sau nimic, ci implică o organizare arhitectonică (stadii și niveluri) a procesului său de disoluție. El nu e nici un fenomen simplu, nici unul pur negativ și dispune de posibilitatea de a forma experiențe onirice (vis), care constituie o modalitate originală de destructurare a cîmpului conștiinței.

Caracteristicile electrice ale somnului cerebral (voltaj slab și sincronie crescută) sînt *ritmurile lente* și *fusurile (spindles)*, care pe plan comportamental (închiderea ochilor, scăderea tonusului, creșterea pragurilor perceptive, modificarea ritmului respirator și cardiac etc.) corespund caracteristicilor adormirii și somnului.

După Jouvet (1962), caracteristicile E.E.G. ale somnului la animalul (pisică) intact sînt următoarele: la nivel cortical apar *fusuri* de 12—18 c/s, de mare amplitudine (de la 100 la 200 microV), mai ales în regiunile frontale, în timp ce la nivelul ariilor specifice (acustice) se poate observa o activitate rapidă. Aceste fusuri se întîlnesc și la nivelul structurilor talamice mediane și al F.R. mezencefalice. Asociate acestor fusuri, apar *unde lente* de la 2 la 4 c/s de înalt voltaj. Ele sînt produsul descărcărilor sincronizate centralizate și, din punctul de vedere al potențialelor dendritice, se caracterizează printr-o deplasare pozitivă a acestora (H. Casmers, 1960) în talamusul median, tegmentum-ul mezencefalic, substanța cenușie pericaudală. Dimpotrivă, la nivel pontic persistă o activitate rapidă. La nivelul cornului lui Ammon se constată puncte de înalt voltaj și rapide.

Acestea sînt morfologia și repartiția sincronizării mai mult sau mai puțin specifice somnului. Spunem „mai mult sau mai puțin" specifice întrucît acțiunea atropinei provoacă ritmuri lente fără a antrena somnul și pentru că, invers, narcoza cu eter provoacă ritmuri rapide. Aceste unde lente sincrone apar la diverse etaje (cortex, talamus, trunchi cerebral) ale creierului (Hess și colab., 1953; Shar-

pless și Jasper, 1956). După Jouvet însă, care critică lucrările mai vechi ale lui Kennard (1943) și ale lui Morison și Basset (1945), ele nu se produc decît dacă animalul își păstrează cortexul (sau cel puțin o parte a lui), fapt confirmat de Sergio și Longo (1960). Propagarea subcorticală se face pe căi cortico-reticulare, în special de origine frontală.

În ceea ce privește vîrfurile scurte, apărute pe fondul ritmurilor rapide întîlnite la nivelul cornului lui Ammon (și al tuturor structurilor limbice), ele persistă după decorticare, indicînd faptul că structurile rhinencefalice au o putere inhibitoare proprie, a căror influență se exercită prin aferențele hipocampului (fimbria-fornix, corp mamilar, fascicolul Vicq d'Azyr, fascicolul mamilotegmental al lui Schutze) asupra formațiunii reticulate.

La om, starea fiziologică a *creierului adormit* trece prin diferite *faze* succesive, de la adormire pînă la trezire. Potrivit lucrărilor lui Loomis, Harvey și Hobart (1935) și ale lui Davis (1938), schema fundamentală a caracteristicilor bioelectrice ale somnului pentru gradele sale de profunzime este următoarea:

A) Ritm alpha discontinuu;
B) Reducerea ritmului alpha;
C) Prezența fusurilor;
D) Fusuri și unde delta;
E) Unde delta.

Electroneurofiziologia somnului s-a dezvoltat pe această schemă fundamentală pînă la lucrările lui Kleitman (1935—1960) și ale lui Jouvet (1958—1962). Stadiul A corespunde stadiului de activitate vigilă de repaus, stadiul B fiind marcat printr-o aplatizare a traseului și printr-un conflict între undele theta-*spindles*, fusuri de 12—14 c/s, puțin ample, și vîrfuri vertex. Stadiul C se caracterizează prin creșterea *spindles*-urilor și a undelor theta. În stadiul D apar unde lente de tip delta monomorfe. În stadiul E se constată un ritm delta polimorf și a-reactiv, ceea ce înseamnă că stimulările externe nu mai provoacă reacții electrice.

Acest din urmă stadiu e important întrucît în timpul celorlalte patru faze sau niveluri ale somnului stimulările senzoriale provoacă fie trezirea (întoarcerea la ritmul alpha), fie apariția complexului K (răspunsuri nespecifice, de 8—15 c/s, pe fondul ritmului delta, după o excitație senzorială oarecare). Reactivitatea este cu atît mai importantă cu cît somnul este mai puțin profund. În ce privește stadiul C, acum este posibilă studierea efectului stimulărilor ritmice repetate (Schwob, Passouant, Cadilhac, 1954), care pot provoca uneori trezirea. La nivelul B, pragul de reactivitate este mai scăzut și rămînerea în cadrul ei mai grea.

Pentru Grey Walter, stadiului B i-ar corespunde visul. Acest fapt pune problema sensului pe care îl dă neurofiziologia actuală psihofiziologiei visului.

Observarea directă a *motilității oculare* (Ledd, 1892), apoi înregistrarea ei electrică (Aserinsky și Kleitman, 1955) au arătat că de mai multe ori pe noapte apar mișcări oculare rapide, cu accelerarea pulsului și a respirației (aceste faze sînt denumite de către anglo-saxoni R.E.M. — *rapid eyes movements*). Dacă se întrerupe somnul în acest moment, subiectul declară că tocmai visa (Dement și Kleitman, 1957). E vorba în acest caz, de cele mai multe ori, de vise „în mișcare" (Dement și Wolpert, 1958). În lucrarea devenită clasică a lui Kleitman (*The nature of sleep*, 1960) poate fi găsită o expunere detaliată a relațiilor acestei activități onirice întrerupte cu memoria, stimulii senzoriali, mișcările corpului, fenomenele fonatorii și sforăitul (Goodenough, 1959). Corelațiile visului cu aceste faze de mișcări oculare au fost notate de Aserinsky și Kleitman de 27 de ori din 30. Astfel de faze de *activated sleep* (Dement) se observă în cursul somnului de noapte după primele 3—4 ore de somn și au o durată de 20 minute în medie. Pare deci probabil, pornind de aici, că există o relație statistică semnificativă între vis și fazele de mișcări oculare. Faptul apare atît de bine stabilit încît Dement a încercat să exploreze o presupusă funcție de „supapă" a activității visului, împiedicînd subiecții să viseze (întrerupîndu-le somnul la apariția mișcărilor oculare). La 8 tineri, urmăriți 40 de nopți fără întrerupere, el a înregistrat în 20% din acest timp prezența visului. După ce a redus nopțile cu vise la 3—7, 5 subiecți ajung să viseze în medie mai mult (27%), ca și cum era necesară creșterea timpului pentru vise. Kleitman arată că, totuși, nimic nu ne permite să credem că visul nu s-ar produce pe întreaga durată a somnului; numai visul povestit la trezire, la primele minute după întreruperea somnului aflat în faza R.E.M., pare să fie într-o strînsă relație cu mișcările oculare sau, cel puțin, cu faza somnului „ușor". Ne aflăm aici într-unul dintre punctele cele

mai controversate ale neurofiziologiei visului în raport cu mișcările oculare.

După Kleitman, în bună măsură de acord cu descripția clasică a lui Loomis, se pot distinge patru stadii sau niveluri ale somnului: primul e caracterizat printr-un slab voltaj, printr-un alpha neregulat și tăiat de unde lente și fără fusuri, al doilea nivel se caracterizează prin *spindles* cu voltaj slab și prin complexe K; al treilea printr-un voltaj ridicat cu unde delta și cîteva fusuri, al patrulea corespunde unor unde de 100 *microV*, cu o activitate de 1—2 c/s sau mai lente și fără fusuri. Potrivit lui Kleitman și școlii sale, *în stadiul I și numai cînd somnul emerge din niveluri mai profunde* se produc mișcări oculare care corespund unei activități de vis. Astfel, caracteristicile electrice ale somnului cu vise vor fi cele ale unei stări de somn foarte aproape de cea de veghe. Dar cum ceea ce distinge această fază a somnului este ceea ce e extrem de refractar la solicitările externe (pragul reactivității la lumea exterioară ridicat, iar tonusul muscular blocat), se înțelege că această fază a somnului, în care cel care visează pare hipnotizat de visul său, deși nu doarme profund, a putut fi numită de către Jouvet *fază paradoxală* (F.P.).

Jouvet a substituit însă această denumire cu o alta — P.R.S. (fază — perioadă — de somn rombencefalic), deplasînd astfel (pe baza experiențelor întreprinse de el prin transecțiuni efectuate timp de trei ani pe 65 pisici) problema pe planul localizărilor cerebrale.

Fazele somnului rapid se caracterizează din punct de vedere comportamental printr-o *atonie generală*, prin dispariția totală a oricărei activități electromiografice a mușchilor cefei și prin apariția mișcărilor oculare, „care constituie unul dintre indiciile cele mai constante" ale acestor faze (mișcări rapide și explozive, laterale sau verticale, conjugate sau disociate, uneori nystagmiforme și survenind în secuse cu un myosis foarte strîns); aceste mișcări apar în salve de la 2 la 5 secunde, repetîndu-se de 5—10 ori pe minut. Ele dispar odată cu sfîrșitul fazei. Aceasta se caracterizează la animal, din punctul de vedere al E.E.G.-ului, printr-o activitate corticală, diencefalică și mezencefalică rapidă (20—30 c/s), de jos voltaj, similară celei din starea de trezire. Hipocampul prezintă o activitate lentă, de 5 c/s, și regulată, în timp ce la nivelul nucleului *reticularis pontis caudalis* (R.P.C.) apare

o activitate ritmică de 8 c/s și de înalt voltaj, de tip fus. Aceste faze de „somn rapid" au o durată medie de 10—15 minute și sînt constante la același animal. Ele corespund la aproximativ 30—40% din durata somnului comportamental. La om, faza „somnului rapid" se caracterizează printr-un E.E.G. de voltaj jos, cu o frecvență aproape de alpha și uneori mai rapidă, întretăiată de elemente theta poliritmice și de unde triangulare rolandice. În ceea ce ne privește, am putut verifica principalele caracteristici ale acestei descripții în cursul lucrărilor efectuate asupra somnului și visului la bolnavii mental[21]. Un astfel de tip de „somn rapid" Jouvet îl numește „somn rhombencefalic".

Transecțiunile sau leziunile cerebrale experimentale și problema localizării veghei și a somnului

Ideea că scoarța este reglatoare a veghei și a somnului a fost în bună parte depășită, însă ea e reluată din cînd în cînd. Aceasta se explică prin ambiguitatea conceptelor cu care se operează. (Dacă cortexul este sediul activității superioare, el este, în consecință, „centrul" veghei. Și cum cortexul este capabil de inhibiție, el va fi și un centru al somnului etc.) După discuțiile purtate și din ceea ce s-a ajuns să se cunoască prin experiențele de decerebrare ale lui Golz, poate fi consemnat un fapt, și anume că animalul decerebrat, sau, mai exact, decorticat, continuă să treacă de la veghe la somn; el este capabil să se trezească sau să adoarmă pe plan comportamental. Fără îndoială că în acest caz veghea e mai puțin diferențiată de somn decît la animalul intact, dar se poate constata că animalul nu doarme tot timpul. Așadar, dacă animalul privat de scoarță se poate afla în stare de veghe sau de somn, mecanismul reglator al acestei schimbări comportamentale nu poate fi, ipotetic, decît subcortical. Confirmarea experimentală a acestei ipoteze a rezultat dintr-un prim fapt stabilit prin cunoscuta transecțiune a „creierului izolat", efectuată de către Bremer (1935). Pe o pisică eterizată, F. Bremer (C.r. „Soc. Biol.",

[21] Au fost publicate deja numeroase lucrări pe această temă. (Catherine LAIRY, S. RIDJANOVIC, R. FAURE, L. GOLDSTEINAS, A. GUENNOC, M. BARROS etc. *Cf.*, mai departe, p. 227).

1935, 118, 1235—1244 și 1936, 122, 460—467) a arătat că transecțiunea la nivelul mezencefalului și al punții, lăsîndu-se neatinse telencefalul și irigarea sa, provoacă o stare de somn (activitatea electrică a creierului fiind asemănătoare celei a pisicii aflate într-un somn dat de barbiturice). Dimpotrivă, transecțiunile sub-bulbare („encefal izolat") nu interesează veghea; totuși, o oarecare stare de vigilență, mai mult sau mai puțin intensă, alternează cu perioade de somnolență sau de somn mai mult sau mai puțin profund.

Ajungem astfel la un al doilea fapt de mare valoare pentru localizarea mecanismului somn-veghe. Conexiunile trunchiului cerebral cu scoarța trebuind să fie intacte, pentru ca animalul să poată ieși din somn, problema care se pune este de a ști dacă, așa după cum gîndea Bremer, diferențierea senzorială, adică întreruperea mesajelor senzoriale extero- și interoceptive, produsă printr-o secțiune, determină lipsa de vigilență. Or, după cum am văzut deja, experiențele electroneurofiziologilor (Magoun, Moruzzi etc.) au arătat că F.R. mezencefalică are o funcție dinamogenă autohtonă pentru trezirea corticală. S-a demonstrat, într-adevăr, că convergența mesajelor specifice întreține, într-o măsură, activitatea F.R., care are o capacitate de activare autonomă. Transecțiunile pretrigeminale și gasserectomiile (Rossi, Roger etc.) au arătat că, dacă aferențele senzoriale au un rol în tonusul fazic reticular, ele n-ar fi necesare exercitării influenței sale activatoare. Aceasta dovedește că F.R. a trunchiului cerebral poate fi considerată ca un „sistem activator ascendent" și că ideea lui Ranson și Ingram, potrivit căreia există nu atît un centru subcortical al somnului, cît un centru subcortical al veghei, se verifică.

Dar discuțiile la care ne-am referit pînă aici nu au încetat încă. Într-adevăr, situate „alături" sau, mai exact, „deasupra" (substanța intralaminară talamică) ori „dedesubt" (segmentul pontin sau caudal al F.R.), transecțiunile pontice (pre- sau retrogeminale) efectuate în numeroase experiențe au arătat că unele părți ale F.R. au o putere de inhibiție și nu de facilitare în ce privește trezirea corticală. În acest sens, lucrările lui Dell, Hugelin și Bonvallet (1954), ale lui Bremer și Terzuolo (1954), Hugelin și Bonvallet (1957), Batini și Zanchetti (1958—1959), apoi cele ale lui P. Cordeau și M. Mancia (1959) au arătat că există un segment de activare nu al trezirii

(desincronizare), ci al inhibiției scoarței (sincronizare). În aceste condiții, Bremer a putut susține relativ recent (1960) că există poate un centru hipnogen (așa cum a pretins Hess) care ar avea o acțiune inversă celei a S.R.A.A. a lui Magoun. La nivelul trunchiului cerebral se stabilește astfel însuși antagonismul dintre „centrul" somnului și „centrul" veghei, asemănător celui pe care Hess și Ranson l-au pus în evidență în experiențele lor de excitare și distrucție la nivelul hipotalamusului.

Ceea ce ne interesează însă aici este de a sublinia că mecanismele de reglare homeostatică a veghei și a somnului comportă în mod necesar o dublă putere antagonistă a activării sau inhibiției veghei (veghea însăși comportînd procese de diferențiere corticală, care, la rîndul lor, implică modulări reciproce ale proceselor de facilitare și de inhibiție a diverselor funcții pe care ele le integrează), precum și faptul că această reglare depinde în mod esențial de structurile mezodiencefalice. Acestea din urmă sînt dealtfel în mod sigur în raport cu formațiunile rhinencefalice, a căror „schizofiziologie" cu izocortexul este binecunoscută (Gloor etc.) și a căror influență se exercită, fără nici o îndoială, asupra ritmului somn-veghe (Green, Arduini, 1954; Cadilhac, Passouant etc.) prin intermediul *limbic midbrain circuit* (Nauta, 1958).

Dacă „veghea" nu e o stare simplă și uniformă, dacă cîmpul conștiinței pe care ea îl constituie comportă o „arhitectonică", același lucru se poate spune și despre somn. Neurofiziologia a oferit în ultimii zece ani în legătură cu somnul date dintre cele mai interesante. De pildă, date privind stratificarea dinamică a inconștienței somnului, care nu apare numai prin eterogenitatea experiențelor trăite de către cel care doarme, ci și obiectivîndu-se. Am notat mai înainte faptul că pentru N. Kleitman și școala sa (Aserinzky, Dement, Wolpert etc.) ar exista o fază a unui „somn ușor" (superficial), care apare după o fază de „somn profund" și care e caracterizată prin mișcări oculare ce corespund activității imaginative vizuale din vis la aproape 85% din subiecții treziți în momentul respectiv.

Această fază a fost numită mai întîi, după cum am văzut, fază paradoxală, de către Jouvet, căci dacă E.E.G. arată ritmuri rapide, tonusul muscular e totuși mult scăzut, stimulațiile senzoriale întîmpinînd un prag de reactivitate deosebit de ridicat. Mai tîrziu Jouvet a de-

semnat această fază ca fiind o „fază de somn rombencefalic". Cercetările sale sînt în această privință extrem de interesante. Le vom expune aici după lucrarea sa din „Arch. ital. de biologie" (textul în lb. franceză, 1962, 100, pp. 125—206):

1. La *animalul intact* se observă două tipuri de somn: lent și o fază a somnului rapid.

2. La *animalul decorticat* nu mai există fusuri sau unde lente la nivelul formațiunilor mezodiencefalice, în timp ce rhinencefalul prezintă o activitate de vîrfuri. Dimpotrivă, fazele somnului rapid există cu o activitate rapidă hipocampică. Fusurile de înalt voltaj apar la nivelul nucleului *reticularis pontis caudalis* (R.P.C.).

3. În *leziunile laterale ale trunchiului,* cele două stadii ale somnului electric și comportamental sînt identice cu cele ale animalului intact. În *leziunile ventrale ale trunchiului* și ale septum-ului, fazele somnului rapid nu comportă activare (veghe rhinencefalică sau corticală) și somnul lent este normal. În *leziunile tegmentum-ului mezencefalic* se constată absența activării corticale în cursul trezirii comportamentale și persistența activării corticale în cursul fazelor somnului rapid. Așadar, căile nervoase responsabile de activarea corticală în cursul fazelor somnului rapid se pare că sînt distincte de sistemul S.R.A.A., întrucît este posibilă suprimarea veghei corticale în cursul trezirii sau a activării corticale în cursul fazelor „somnului rapid"; aceste căi trec prin partea ventrală a mezencefalului, regiunea talamică și septum.

4. În *secțiunea totală înaltă a trunchiului cerebral* (animale mezencefalice cronice ce corespund preparatului „creier izolat"). Înaintea secțiunii se constată ritmuri lente (stimulările auditive sau nociceptive nu determină nici o activare corticală). În urma secțiunii, dimpotrivă, se observă o activitate mezencefalică periodic rapidă, cu dispariția oricărei activități musculare.

5. În *secțiunile joase ale trunchiului cerebral* (animale pontice), secțiunea totală la nivel mezodiencefalic suprimă în mod definitiv undele lente, dar lasă să persiste apariția periodică a fazelor somnului rapid cu dispariția tonusului muscular. (Mișcările ochilor dispar totuși după această secțiune prepontică.) Apare deci clar că structurile nervoase responsabile pentru aceste faze ale somnului rapid sînt situate în spatele mezencefalului.

6. *Secțiunea trunchiului în spatele protuberanței* (animal retropontic) produce o electrocorticogramă rapidă și de voltaj jos, ca în preparatul mediopontin al lui Batini, Moruzzi (1959). În timpul fazelor somnului, tipul E.E.G. e asemănător celui al fazei lente a animalelor intacte. În spatele secțiunii se constată o stare de vigilență cu activitate musculară continuă. Structurile nervoase reponsabile pentru fazele somnului rapid cu dispariția tonusului sînt deci situate înaintea unei secțiuni retropontice și în spatele unei secțiuni prepontice.

În urma acestor experiențe Jouvet a putut arăta că distrucția nucleului *reticularis pontis caudalis* determină dispariția fenomenelor E.E.G. și periferice ale fazelor somnului rapid, lăsînd să subsiste fazele somnului lent normal.

Jouvet trage de aici concluziile: 1. Fazele „mișcărilor oculare" (Kleitman), numite apoi „faze paradoxale" (Jouvet), sînt faze de somn rombencefalic (P.R.S.), care dispar după leziunea rombencefalică; 2. „Somnul rapid" se opune „somnului lent" cortical, întrucît acesta dispare după decorticare.

Somnul lent cere, spune Jouvet, ca neocortexul să fie intact. Fusurile și undele lente subcorticale observate în cursul somnului fiziologic, al narcozei cu barbiturice, al hiperpneei sau al anorexiei presupun neocortexul, cortexul frontal jucînd aici un rol predominant. Acest somn lent e însoțit de vîrfuri hipocampice care manifestă o activitate inhibitoare paleocorticofugă, ce se adaugă activității neocorticofuge. Pentru Jouvet, acest somn lent traduce sincronizările corticale și mecanismul de inhibiție în sensul dat de Pavlov (stimulări ritmice). Este într-adevăr foarte important de a se observa că, la animalul decorticat, stimulările talamice reticulare sau senzoriale nu provoacă adormirea (singură stimularea hipocampului o poate provoca, așa cum sistemul limbic înlocuiește acțiunea corticală slabă).

În ce privește somnul rapid sau *rombencefalic* (P.R.S.), pentru Jouvet el este (contrar opiniei lui Kleitman, Dement etc.) un *arheo-somn,* un somn al organismului, pentru a spune astfel, iar nu un somn neocortical, privind viața de relație. Acest tip de somn, care constituie o fază periodică a desfășurării hipnice, e „mai profund" decît somnul lent. Refractar în special la stimulările auditive sau reticulare și caracterizat prin căderea tonusului mus-

cular, acest somn se definește din punct de vedere electric prin activitatea proprie a nucleului *reticularis pontis caudalis* (ritm identic cu cel al hipocampului și care prezintă la pisică fusuri neregulate de 8 c/s în relație cu mișcările ochilor și ale mustăților). Nucleul R.P.C. apare astfel ca fiind analog cu sistemul limbic, așa cum este tegmentum-ul mezencefalic în raport cu cortexul.

Iată-ne acum în măsură să reconsiderăm ansamblul problemei „localizării" somnului. După cum obișnuim să spunem: „ne abandonăm somnului" sau „ne fură somnul", există două căi de a intra în această dezorganizare a suprastructurilor creierului treaz: una „condiționată" de sistemul cortical al vieții de relație, cealaltă de exigențele rhinencefalice și rombencefalice profunde ale visului.

Această dualitate se întîlnește nu numai în modalitățile adormirii, ci și în cele ale experiențelor ce se desfășoară în destructurarea cîmpului conștiinței. Aflat curînd într-un somn inițial și în esență negativ, omul intră într-o nirvana a repausului. Apoi el intră în starea de vis, adică trăiește în destructurarea cîmpului conștiinței sale experiența imaginarului sub formă onirică.

Totul se petrece, așadar, arătînd că nici somnul, nici veghea nu sînt stări simple, ci comportă o desfășurare a evenimentelor reglate de mișcările de organizare, de dezorganizare și de reorganizare a creierului. Omul, încetînd să-și mai organizeze cîmpul conștiinței în verticalitatea și facultativitatea mișcărilor ce îl adaptează la realitate, basculează în somn, și în acest somn el poate fie să se abandoneze aneantizării unei lumi în care visul, ca un flux instantaneu, apare și dispare, fie să se constituie ca un „analogon" al lumii. Creierul pare acum că-și „răstoarnă" propria organizare: cînd ajungînd pînă la extrema posibilitate a organizării sale deschise la lume, datorită constituției vigile a cîmpului său de experiență și punerii în activitate a funcțiilor sale *corticale* — cînd închizîndu-se la realitate, pentru a se abandona profunzimilor imaginarului, mișcărilor arhetipice ale subiectivității, în vegetația *rombencefalo-limbică* a experiențelor sale imaginare, în afara ordinii timpului și spațiului „mundan". Totul indică faptul că dispozitivul reglator al acestei basculări se află localizat în centrencefal, acesta însă depinzînd de cortex, ca și faptul că din două modalități de organizare cerebrală una este superioară și corticală, fără

a exclude formațiunile bazale, care o condiționează, iar cealaltă ar fi inferioară și subcorticală, fără a exclude cortexul, care se subordonează, în somn și în vis, formelor arhaice de organizare ale unei vieți de relație regresive, întrucît ea ajunge pînă la a se retrage din realitate.

4. DEZORGANIZĂRILE CEREBRALE PAROXISTICE PATOLOGICE (EPILEPSIILE)

Așa cum nota William G. Lennox în lucrarea sa *L'épilepsie* (1960), „cea mai deosebită caracteristică a sistemului nervos central este relativa raritate a crizei de epilepsie într-un sistem care are toate condițiile potențiale necesare unei manifestări de acest fel" *(Gastaut)*. Într-adevăr, toate creierele reacționează printr-o criză de epilepsie în anumite condiții (electroșocuri), iar în condiții patologice unele creiere intră într-o criză de epilepsie parțială sau generalizată.

În timp ce masa de neuroni cerebrali pulsează succesiv și parțial, esențialul stării de epilepsie îl constituie „sincronizarea" lor masivă. Aceasta se exprimă prin două fenomene fundamentale: convulsiile și inconștiența.

Să ne amintim (*cf.* H. Ey, *Études* nr. 26) că în clinică se disting: 1. Epilepsia parțială de tip jacksonian (convulsii ale hemifeței, ale unui membru sau ale unui segment de membru); 2. *Grand mal,* marea criză de epilepsie generalizată, apărută dintr-odată, sau icto-comițială, și *petit mal,* caracterizată printr-o pierdere bruscă a cunoștinței; 3. Forme de epilepsie mai mult sau mai puțin complete și generalizate, care se fixează la un stadiu de disoluție psihică, sau epilepsia graduo-comițială. Din punctul de vedere al patologiei cîmpului conștiinței, acestea din urmă sînt cele mai interesante, avînd în vedere *aurele, stările crepusculare* și crizele de *automatism psihomotor* pe care ele le comportă.

Pe plan bioelectric, e vorba de o descărcare masivă *(recruiting)* și repetată (fenomene de *post-descărcare*) a unei mari populații de neuroni, de un „incendiu" electric ce cuprinde, pe căi sinaptice, structurile mediane alăturate, apoi pe cele depărtate, și care se localizează în unele sisteme funcționale sau face să explodeze *(fulminate)* întreaga organizare a creierului, afectînd toate suprastructurile, reducîndu-le la niște urme ale unor mișcări rit-

mice și la o dezorganizare anarhică a cîmpului conștiinței. Figurile electrice care se manifestă în cadrul E.E.G. (ori în cadrul electrocorticogramei, în anumite condiții experimentale ori în condiții excepționale — microelectrozi implantați la diverse niveluri ale structurilor cerebrale), uraganul acesta cerebral și hipersincronia paroxistică care îl caracterizează sînt, în *crizele de epilepsie generalizată*, descărcări de vîrfuri rapide difuze ce corespund fazei tonice, urmate de descărcări de polivîrfuri și polivîrfuri-unde din ce în ce mai lente, care corespund fazei clinice, și se termină printr-o fază de extincție prin epuizare. În *petit mal* e vorba de vîrfuri-unde bilaterale sincrone de 3 c/s la început și cu sfîrșit brusc. *Crizele parțiale cu expresie localizată* se caracterizează printr-o succesiune neîntreruptă de mici vîrfuri foarte rapide și care cresc progresiv în amplitudine, localizate mai întîi într-un focar... În *crizele parțiale difuze* (Gastaut) se înregistrează propagarea procesului de hipersincronizare, invazia progresivă a structurilor mai mult sau mai puțin depărtate prin efectele de „bombardament" ale descărcărilor, care cuprind populații neuronice cu atît mai excitabile cu cît sînt mai „legate" de epicentrul epileptogen.

Natural că aceste diverse forme clinice și electrice au pus probleme importante în ceea ce privește sediul focarelor epileptogene (sau mecanismele inițiale ale exploziei comițiale). Dacă multă vreme criza epileptică a fost redusă la un fenomen de *excitație corticală*, după experiențele lui Fritsch și Hitzig (1870) sau Ferrier (1876) excitabilitatea centrilor senzoriali (pusă în evidență prin excitații electrice sau prin stricnină) părea să constituie singurul mecanism al descărcărilor comițiale. Aceasta este situația pentru epilepsiile așa-zise de convexitate sau datorate focarelor iritative ale scoarței cerebrale; ele sînt cazuri care constituie tipul excepțional al epilepsiilor parțiale jacksonniene.

După 30 de ani, progresele înregistrate de neurofiziologie au modificat total fiziopatologia cerebrală a epilepsiei. Ele pot fi rezumate în faptul acordării unei importanțe deosebite formațiunilor *centrencefalice*.

După 1938, protagonistul acestei concepții a fost Penfield, care s-a bazat pe lucrările sale și pe cele ale lui Jasper, Drooglever-Fortuyn, Hunter și Jasper, Gastaut etc. După el, există patru mari tipuri de epilepsie aflate în

raport cu centrencefalul: *petit mal, miocloniile, grand mal* de tip icto-comițial și accesele confuzo-automate și psihomotorii ale „epilepsiei temporale".

Toate aceste manifestări, potrivit tezei fundamentale a lui Penfield, sînt bilaterale și determină o pierdere a conștiinței imediate. Ele trebuie raportate la o formațiune mediană responsabilă de modificarea conștiinței. Scoarța cerebrală hemisferică nu corespunde acestei duble condiții. După cercetările lui Dempsey și Morison, ca și după cele ale lui Moruzzi și Magoun, rolul central părea să-l aibă mezodiencefalul. După Jackson, pînă la cercetările asupra hipocampusului și amygdalei, tot ceea ce am știut privind epilepsia temporală ne-a permis să stabilim o legătură între structurile profunde și arhaice ale lobului temporal și centrencefal (Penfield, 1957).

Petit mal depinde de „sectorul centrencefalic". Un complex vîrf-undă constituie caracteristica sa electrică. *Petit mal* pare să fie determinat de o alterare a sistemului talamo-cortical de proiecție difuză al lui Dempsey și Morison. În 1944, Jasper și Drooglever-Fortuyn au reușit să provoace la pisică, prin stimulare, imagini comparabile cu cele din *petit mal* (fenomen de *recruiting, augmenting* etc.). Pentru Penfield și școala sa, complexul vîrf-undă nu constituie un fenomen cortical autohton, întrucît celulele scoarței (preparate unitare izolate) sînt pasive în timpul *petit mal*-ului și nu suferă o epuizare postcritică, secțiunea corpului callos (Hensch, 1945) nemodificînd bilateralitatea fenomenelor clinice și electrice. Dacă participarea F.R. intratalamice la determinarea *petit-mal*-ului nu pare să poată fi contestată, dimpotrivă, numeroase obiecții (școala lui Gibbs, 1952; cercetările lui Ingvar, 1955, efectuate chiar în laboratorul lui Penfield) au fost aduse ipotezei originii talamice a vîrfurilor-unde[22], al căror mecanism cerebral (Williams, 1953) — dacă nu chiar originea corticală a acestui complex bioelectric — ar trebui admis. Aceasta nu anulează însă faptul că formațiunea reticulată (și poate că și trunchiul cerebral) constituie un

[22] Faptele experimentale sau electrobiologice și discuțiile privind interacțiunile talamo-corticale, reacția de trezire, distribuțiile lente, fenomenele de *recruiting* și de *augmenting* nu-și au locul aici. În ceea ce privește influența nespecifică a F.R. mezencefalică sau diencefalică asupra potențialelor sinaptice corticale, se știe că acestea din urmă sînt considerate ca materia *(streff)* din care sînt făcute ritmurile corticale *(cf.* pentru acest subiect Mary Brazier, în „J. neur. and ment. Diseases", 1958, pp. 303—321).

sistem responsabil al absențelor epileptice, oricare ar fi condițiile manifestărilor lor electrice, declanșarea lor de către focarele corticale sau, uneori, chiar asimetria E.E.G. (Ingvar, Terzian etc.).

Rolul „centrencefalului" în crizele de *grand mal* de formă ictală a dat loc la o argumentare și la critici diferite. Pentru Jasper, Gastaut etc., această formă de acces (tipul de epilepsie esențială sau idiopatică) își are originea în înseși structurile *petit mal*-ului. Descărcările electrice sînt bilaterale, sincrone și simetrice. Convulsiile tonico-clonice se observă la animalul diencefalic și chiar la cel rombencefalic (Gastaut). La nivelul formațiunilor subcorticale, spune acest din urmă autor, se aprinde scînteia care declanșează flacăra epileptică.

După 1935, tema principală de discuție și de cercetare a fiziopatologiei epilepsiei a fost cea privind *epilepsia temporală sau rhinencefalică*. Într-adevăr, după Bouchet și Cazavielh (1825), Lallemand (1834), H. Jackson (1876) și Sommer (1880), atenția neurofiziologilor a fost îndreptată către rolul epileptogen al structurilor profunde ale lobului temporal (cornul lui Ammon, *uncus*). Două rînduri de fapte au fost puse în special în evidență în ultimii ani, și anume: 1. Relațiile epilepsiei cu focarele sau stimulările rhinencefalului; 2. Relațiile epilepsiei cu somnul și visul.

1. Localizarea *temporală* a unui focar epileptogen (epilepsia temporală) se lovește de unele dificultăți. Într-adevăr, un focar temporal de pol nu are întotdeauna aceeași semnificație, iar un focar profund poate să-și proiecteze forma electrică la suprafață fără să fie ușoară deosebirea lui ca focar al convexității sau ca focar rhinencefalic. Există de asemenea tendința de a se confunda epilepsia temporală cu epilepsia focalizată sau parțială, chiar dacă se întîlnesc crize clinice generalizate cu E.E.G. focal și crize clinice localizate cu E.E.G. generalizat (Michelle B. Dell). Oricum ar fi, clinica nu evidențiază frecvent focare temporale și de nucleu, în modalitățile electroencefalografice ale acestora exprimîndu-se *stările confuzionale și crepusculare* cu sau fără automatism și simptome vegetative (Penfield și Jasper). În ce privește crizele generalizate și chiar crizele generalizate bruște, ele sînt crize incomplete, dealtfel caracteristice (echivalențe, aure, absențe temporare). Originea temporală profundă (rhinencefalică) a unor nuclei de proiecție temporală medie a fost

pusă în evidență recent de către J. R. Hughes și R. E. Schlagenhauf (1961).

Pare de asemenea bine stabilit faptul că stimularea amygdalei provoacă foarte ușor post-descărcări (doar hipocampusul și cortexul motor au un prag epileptogen și mai scăzut). Stimularea electrică (40—100 c/s) provoacă o descărcare bifazică a cărei amplitudine crește regulat. Propagarea acestor descărcări are loc înspre cortexul insulo-temporal homolateral al părții bazale a creierului anterior, la nucleii bazali și mai ales la hipotalamusul și tegmentum-ul mezencefalic; ea are loc în acest fel către hipocamp și F.R. a trunchiului cerebral (Gloor, 1954; Walker, 1954; A. Roger, 1954; Naquet, 1953; Morin, 1955; J. Cadilhac, 1955).

Stimularea electrică (sau cu ajutorul injecției stereotaxice cu pastă de alumină) a hipocampului (Liberson și Cadilhac, Aridy și Akert, 1953) provoacă post-descărcări ce prezintă o propagare analoagă.

Aceste experimentări efectuate pe animale sau unele observații care au putut fi făcute la om (Chapman, Henry, Gros, Sawa etc.) au arătat, așadar, rolul structurilor hipocampo-amydaliene în epilepsia temporală și, în special, în cea psihomotorie.

Faimoasa *dreamy state*, criza *uncus*-ului a lui Jackson (bine studiată de Audisio, 1959), cu iluziile sale, cu ecmnezia, paramneziile, benzile de vis și atmosfera sa de angoasă și coșmar, este în general pusă în legătură cu patologia rhinencefalică sau temporală profundă (unii autori, în special Hecaen, cred totuși că ea este efectul unor leziuni specific temporale, ca în experiența lui Penfield asupra stimulațiilor electrice ale convexității temporale).

2. Relațiile *somnului și visului* cu epilepsia (*cf.* de ex. R. Vizoli și C. Morocritti, 1956) își găsesc punctul de convergență în rhinencefal. Tot ceea ce noi am spus pînă aici în legătură cu rhinencefalul și cu neurofiziologia somnului și visului, tot ceea ce am scris despre epilepsie (*Étude* nr. 26, 1954) și ceea ce am consemnat în lucrarea de față despre destructurarea cîmpului conștiinței, totul coincide exact cu concepțiile școlii de la Montréal și școlii de la Marsilia. Se admite în general că aceste forme de comițialitate sînt facilitate de somn (Gibbs preferă să vorbească aici de „pasivitate", iar nu de activare), că ele au relații strînse (Levington, Gibbs și Gibbs, Levin etc.) cu fazele somnului (faze hipnagoge, reverie) sub forma

lor de epilepsie morfeică (Delmas-Marsalet) și în special că ele sînt trăite, în clinica umană, ca experiențe ale imaginarului dispărut în destructurarea cîmpului conștiinței. Ele își găsesc aici o confirmare experimentală și clinică de netăgăduit. Epilepsia pune, într-adevăr, în mod deosebit în evidență faptul că starea de inconștiență nu este mai simplă ori mai omogenă în acest caz decît în starea de veghe și de somn. Epilepsia pune în evidență nivelurile de destructurare ale conștiinței, arătîndu-ne totodată rolul jucat de centrencefal în structurarea cîmpului conștiinței, pe care ea o afectează.

5. ORGANIZAREA DINAMICĂ A CREIERULUI

— cortexul, centrencefalul și cîmpul conștiinței

Este imposibil de a se considera creierul un mozaic de funcții izolate (iluzie funcționalistă ce provine din observațiile „obiective" făcute după o schemă analitică experimentală) sau o funcționare a unei totalități care exclude părțile (iluzie holistică ce provine din intuiția sensului activității situaționale a creierului). În perspectivă funcționalistă, conștiința se reduce la o juxtapunere de funcții pe un număr de subsisteme anatomice: creierul este un polipier de centri senzorio-motori izolați și localizați care se activează sau se inhibă reciproc. În perspectivă holistică, conștiința este produsul unei activități globale superioare: creierul fiind organul de integrare a vieții de relație, el este, și nu numai el, ci și corpul întreg (H. Jackson), „concomitentul" conștiinței. În ambele cazuri conștiința este peste tot și în nici o parte.

Fiecare dintre aceste două imagini ale structurii creierului reflectă cîte ceva din realitate. Dealtfel la această dublă imagine ne conduce însăși neurobiologia contemporană. Nu mai e posibil să considerăm creierul o structură omogenă mai mult decît faptul că fiecare din părțile sale constituie un centru localizat și că segmentele sale anterioare comandă celorlalte. Dacă ideea „centrului" rămîne valabilă pentru unele structuri funcționale „senzorio-motorii" specifice sau pentru unele sisteme de coordonare simbolică (limbaj, *praxis* etc.), în ceea ce privește problema care ne preocupă, ideea unui centru al conștiinței este de nesusținut. Dar acest lucru nu înseamnă că organizarea

creierului nu privește organizarea conștiinței și organizarea cîmpului actualității trăite.

Pentru a înțelege bine izomorfismul complementar (cum spune R. Ruyer) al creierului și al gîndirii în constituția cîmpului conștiinței va trebui să substituim deci noțiunii de centre spațiale noțiunea de „regimuri" funcționale; se va vedea astfel mai bine cum corespund structurile ierarhizate ale cîmpului conștiinței *patterns*-urilor de organizare a creierului trezit sau adormit.

E nevoie, pentru a sesiza această corespondență, să renunțăm la ideea potrivit căreia „conștiința" este sau nimic sau o simplă funcție și — într-o analiză structurală a cîmpului conștiinței — să substituim noțiunii de vigilență imaginea unei organizări ierarhizate a *actualității trăite*. În acest fel, în punctul de convergență a fenomenologiei cîmpului conștiinței cu arhitectonia funcțională a creierului vom reuși poate să vedem mai clar problema articulării lor fundamentale. Acesta e, ni se pare, singurul mijloc de a scăpa de contradicțiile implicate[23] în concepția spațială a centrilor suprapuși și în concepția elementară a unei simple funcții de vigilență, singurul mijloc de a sesiza împreună ierarhia funcțională a creierului și organizarea cîmpului conștiinței în perspectiva lor reală, care exprimă mai mult *temporalitatea* structurii lor decît spațialitatea localizării lor.

„Regimurile" și nivelurile activității cerebrale

Fie că e considerat în dezvoltarea sa filogenetică, în procesul maturării ontogenetice sau în dinamismul său actual, creierul constituie o organizare ce posedă un sens, adică are o arhitectonică structurală. Ca organ al vieții de relație și potrivit funcției sale, creierul are posibilitatea de a-și reface sau de a-și mări priza asupra realului ori capacitatea de adaptare la realitate. Fără îndoială că minimul sau maximul regimului său de activitate coincid *grosso modo* etajelor inferioare și superioare ale sis-

[23] Aceste contradicții au ca efect, prin interferența celor două perspective, plasarea „sus" a ceea ce e superior, ca și cum „superiorul" sau înaltul n-ar mai depinde de inferior și de ceea ce e jos, confundarea permanentă a conștiinței facultative cu conștiința constituită a inteligenței cu experiența trăită și, în ultimă instanță, reducerea timpului trăit la spațiul matematic.

temului nervos, potrivit concepțiilor clasice neurofiziologice (Goltz, Munk, Sherington etc.), dar această coincidență e relativă; după contribuțiile recente ale neurofiziologiei, nu se mai poate vorbi azi de un nivel de activitate superioară „corticală" și de un nivel subcortical într-un sens absolut, întrucît activitatea cortexului și a formațiunilor centrencefalice se întreține permanent în circuite de reverberație sau de reglare „homeostatică" reciprocă. Diversele subsisteme ale sistemului nervos nu funcționează niciodată singure, iar dacă experimentarea și patologia ajung să le izoleze, aceasta marchează un fapt neobișnuit, interpretarea lor fiind conjecturală. Deci nivelurile regiunilor de activitate cerebrală trebuie considerate mai puțin dintr-un punct de vedere strict spațial, cît dintr-unul dinamic. Plasîndu-ne într-un astfel de punct de vedere vom putea rezuma tot ceea ce cunoaștem mai sigur despre activitatea creierului, considerînd că ea se desfășoară pe planuri sau în faze de organizare ce merg de la un nivel inferior la unul superior de desfășurare. Nu e nici o îndoială că ceea ce corespunde stării de trezie, arousal cortical al neurofiziologilor, adică activității vigile la nivelul său cel mai înalt, cere un *patterning* cortical pentru care semnele bioelectrice rapide și voltajul mic, indicii de „desincronizare" și de „reactivitate", ca și diferențierea spațială a ritmurilor sînt caracteristice. Procesele de atenție, de reflexie, construcțiile ideo-verbale ale gîndirii abstracte se bazează pe „ordinea stochastică" a masei neuronice a hemisferelor care reține și elaborează informația. În această privință, se poate spune că, dacă conștiința n-ar putea fi definită decît prin *highest level* al activității psihice, ea și-ar avea într-adevăr sediul în scoarță. În scoarță, dar și în afara ei, căci ceea ce se elaborează de către gîndire, acțiune, ceea ce se prevede la acest nivel deschis este înrădăcinat în sfera automatismelor și a motivațiilor. Aici e vorba de un maximum facultativ al conștiinței, care presupune tocmai funcția facultativității sale.

La un grad mai puțin înalt de organizare se găsește ceea ce electroencefalografii numesc „starea de repaus", un fel de tonus psihic caracterizat prin ritmul alpha și probabil prin ritmuri și mai lente, care intră în compunerea „traseului vigil și maturat" al repausului atît de caracteristic organizării electrice a creierului uman. O astfel de stare de „disponibilitate" constituie organizarea fundamentală a creierului treaz, a cîmpului constituit al conștiinței. Se pare că echilibrul acestui nivel de vigilență cere, pentru instituirea și menținerea sa, circuite funcționale centrencefalice de activare și de modulare care formează infrastructura cîmpului conștiinței.

Destructurarea cîmpului (modalitățile sale de organizare la un nivel inferior) parcurge stadiile puse în evidență de Loomis sau de Kleitman. Acestui proces de sincronizare îi corespunde lipsa de diferențiere și de libertate a configurațiilor conștiinței ce caracterizează intrarea acesteia în somn. Activitatea cerebrală se decentrează, se depolarizează de la structurile corticale către structurile subcorticale. Dar scoarța nu e exclusă de la activitate, în acest caz, de către nivelurile inferioare ei mai mult decît e exclus centrencefalul de către nivelurile superioare. „Schizofiziologia", care opune dialectic activitatea corticală de diferențiere proprie proceselor de adaptare la lumea externă a realității percepute activității centrencefalice închise asupra lumii de imagini și de instincte, dar care nu exclude componenta corticală, supune această organizare cerințelor lumii interioare. Acesta e somnul, care se exprimă prin semne bioelectrice *(spindles,* ritmuri lente etc.).

Dar în cadrul unei astfel de organizări cerebrale de nivel inferior apare organizarea fazică, o organizare a unor „faze paradoxale", ce corespund nivelurilor mai puțin profunde ale somnului (Kleitman) sau somnului rombencefalic (Jouvet); acest somn fără fusuri sau unde lente, cu un prag de trezire totuși încă ridicat și cu un blocaj al moto-neuronilor-gamma (tonus muscular), este însoțit de mișcări oculare și, foarte probabil, de o activitate onirică. Caracteristic acestei organizări cerebrale este ermetismul relațiilor senzorio-motorii cu lumea, ca și cum hipnoza prin imaginile experienței onirice ar fi în același timp păzitorul și prizonierul somnului.

Aceste diferite tipuri de regim cerebral corespund unor niveluri, adică unei ierarhii funcționale. Activitatea vigilă își are locul său precis, în vîrful acesteia, iar activitatea onirică — la bază.

Din punct de vedere anatomo-fiziologic, „centrarea" activității cerebrale presupune aceeași ierarhie structurală. Scoarța este indispensabilă pentru nivelul operațional al conștiinței reflexive. Dar structura dinamică a „centrence-

falului"[24] este indispensabilă constituirii conștiinței în cîmp de actualitate, este o condiție dinamogenă a creierului „trezit", o condiție necesară, dar nu suficientă, a gîndirii reflexive. Nu se pot confunda aceste două niveluri, noul-născut și animalul decerebrat neputînd să aibă capacitatea de veghe și de somn, adică o activitate fazică a conștiinței.

Dimpotrivă, în faimoasa transecțiune a lui Bremer („creier izolat") numai somnul pare posibil, prin ruperea relațiilor centrencefalului cu scoarța. Acest fapt nu arată numai că funcțiile subcorticale sînt necesare dinamogenezei veghei corticale, ci și că o leziune — aici experimentală — tulbură grav reversibilitatea și schimbările funcționale ale regimurilor activității cerebrale. Aceasta este dealtfel și ceea ce demonstrează neuropsihopatologia epilepsiei.

Nivelurile activității globale a creierului sînt, într-adevăr, toate *reversibile*. Toate, căci se poate ieși din somn printr-o stimulare, iar veghea poate trece în somn în condițiile unei monotonii prelungite. Din contră, un accident funcțional al organizării cerebrale și în special al formațiunilor centrencefalice (care ocupă o poziție centrală în reglarea regimurilor de funcționare) conduce nu numai la compromiterea nivelurilor superioare de activitate, ci, mai ales, la dispariția „facultativității" modalităților dinamice ale organizării.

Actualitatea trăirii cîmpului conștiinței și organizarea creierului

Dacă conceptele privind localizarea fixează parcă cercetătorii asupra problemelor anatomo-morfologice, mascîndu-le tocmai ceea ce ei caută, aceasta se întîmplă pentru că ei consideră creierul aproape exclusiv ca un obiect într-un spațiu obiectiv. Omul este redus în acest fel la o mașină mai mult sau mai puțin complicată, organizată, de la măduvă la scoarță, prin suprapunerea centrilor nervoși. Într-o astfel de perspectivă, a etajării piramidale a centrilor de integrare, conștiința nu poate fi situată decît

[24] Ideile lui Penfield au fost mult discutate de neurologii englezi. În ciuda violentelor critici ale lui Walsche (1957) și după „punerea la punct" a lui lord Brain (1958) e greu să nu admitem existența acestui activator și reglator subcortical.

în vîrful acestei organizări sau în nici un loc anume. Creierul este însă, înainte de toate, un organism care înfășoară și desfășoară propriul său timp. Contrar inimii, care este un metronom al timpului matematic și ale cărei mișcări nu constituie, deci, o temporalitate liberă, creierul este organul propriei sale temporalități. Corespunzător unei astfel de relativități a timpului trăit, care în felul acesta este suspendat, spațiul creat e prezentare și reprezentare (adică acestei exigențe îi corespunde structura „campină" a actualității trăite). Cu alte cuvinte, creierul, ca nexus al relației subiectului cu lumea, construiește lumea ca pe un obiect pe care și-l propune subiectul. Dacă pentru animalele inferioare și pentru noul născut această lume este abia schițată, adică dacă între stimuli și răspunsurile organismului se interpune un mediu rudimentar, care poate fi redus pînă la transparența unui „epifenomen" (s-a spus că, în comportament, conștientizarea este o ipoteză tot atît de superfluă ca pentru o mașină), pentru om ea este altfel, umanitatea constînd în facultatea omului de a-și da propriul său timp și, odată cu el, propriul său spațiu, în care se confruntă și „se juxtapun" gîndirea și lumea obiectelor ce îi compun experiența.

Tot ceea ce am spus și vom mai spune încă despre fenomenologia ființei noastre conștiente încearcă să pună în evidență eterogenitatea sa structurală, eterogenitate căreia îi corespunde cea a creierului. Într-adevăr, e imposibil să nu vedem că ființa noastră conștientă, ca modalitate a subiectului de a fi în lume, adică de a o construi, implică posibilitatea oprirea în *actualitatea* experienței, a organizării în dimensiunile sale structurale prin însăși ordinea regimului cerebral.

Dar, dincolo de această posibilitate de *a avea o experiență* actuală (de a-și organiza cîmpul conștiinței, de a-l menține la un anumit nivel, ce poate merge pînă la reflexie și la operațiile facultative) este evidentă o altă posibilitate — *cea de a fi cineva* — întrucît structura sincronică a ființei noastre conștiente presupune structura sa diacronică sau transactuală. De aici, relațiile organizării ființei noastre conștiente cu organizarea creierului nu pot fi interpretate, înțelese, decît cu o triplă condiție. Prima este aceea că ființa noastră conștientă presupune o bază de organizare a trăirii (la nivelul centrencefalului). A doua constă în faptul că ființa noastră conștientă, în mișcările sale facultative sau reflexive, presupune o diferen-

ție, sau, cum spunea Freud, o legătură a proceselor psihice ce nu se poate efectua decît în structurile operaționale și combinatorii (ale scoarței cerebrale). A treia condiție este cea potrivit căreia ființa noastră conștientă de sine, adică în calitatea sa de sistem integrator al persoanei, al istoriei și al valorilor sale, implică o memorie ce trebuie concepută nu ca un simplu montaj de imagini, ci ca o organizare a informației stocate în vederea programării mijloacelor pentru atingerea scopurilor. Această organizare poate fi atopică și, în orice caz, în raport cu ceea ce, în sistemul nervos, reprezintă aparatul genetic al *producerii* vieții psihice ca individ, analog aparatului cromozomic, care reglează *reproducerea* individului ca aparținînd speciei. Vom încerca să schițăm teoria relațiilor creierului cu conștiința implicată în acest model fundamental.

Pentru omul adormit lumea este suprimată, el fiind supus unui mozaic instantaneu de imagini fugace. Cînd doarme, omul rămîne la dispoziția temporalității sale subiective pure, cea a unei intenționalități care face să strălucească în noaptea conștiinței sale fulgurații haotice, instantanee. Totuși, uneori, în anumite faze ale somnului, el imaginează un „analogon" al realității, compunînd pe tema dorințelor sale o scenă: el visează. Închis în ipseitatea unei experiențe limitate, el se abandonează fluxului unei temporalități aflate în acord cu pulsiunile sale. Coalescența conținuturilor manifeste ale reprezentării sale cu conținuturile sale latente este atît de intimă, încît nu rămîne loc decît pentru un simbol. Această stare de inconștiență nu este însă o inconștiență negativă pură, ci o formă arhaică sau inferioară a conștiinței, care se caracterizează printr-o subiectivitate aproape pură a trăirii. Impresia cea mai frecventă și naivă în legătură cu acest fapt este că sediul acestei activități onirice, imaginare, simbolice și instinctive l-ar constitui părțile inferioare centrencefalice sau chiar rombencefalice ale creierului. În realitate, numai starea de somn-vis poate fi localizată în această parte inferioară a sistemului nervos central. Ea admite, cu siguranță, după cum am văzut, o multitudine de niveluri structurale și de organizare, printre care, în special, cel al visului (corespunzînd poate fazelor paradoxale sau mișcărilor oculare, după Kleitman, Dement, Jouvet etc.). Așa încît este absolut iluzoriu, în orice caz neverificat pînă acum, ca această stare să fie înțeleasă ca exclusiv legată

de un anume spațiu cerebral (centru), fie că el ar fi în scoarță, în diencefal, mezencefal sau în rhinencefal. Trăirea hipno-onirică, inversă realului, și cum a spus E. C. Crosby, inversă și expresiei emoționale, pentru a se desfășura într-un spațiu închis și imaginar, „în afara legii" și cu un fel de plăcere sau cu emoție pură, pare mai curînd să ceară un tip de cerebralizare centrată pe creierul vechi (rhinencefal) întrucît nu presupune — fără a o exclude total — o funcționare corticală diferențiată. Noțiunea de schizofiziologie între allocortex și izocortex poate oferi o interpretare posibilă a decentrării cerebrale către polul său rhinencefalic. Cum poate visul să se introducă prin faze în formele de organizare cerebrală de acest tip, în afara timpului și spațiului „mundan"? Căror structuri originale corespunde el? La acest nivel infraliminar al conștiinței, care nu ajunge (sau ajunge doar pentru un moment) să se constituie în cîmp, la acest nivel al formei inferioare și nestructurate a conștiinței, caracterizate printr-un flux, printr-un *„concretness"* al „datelor imediate" fără „relief axiologic", și care se află mai curînd cuprins în mișcarea unui timp învăluit decît coordonat cu un timp care învăluie (R. Ruyer), la acest nivel de inconștiență structura creierului nu se dezvoltă nici în spațiu, nici în timp. Ea se închide într-un sistem imobil, lipsit de funcțiile de actualizare, adică de tripla facultate de a-și *prezenta* un conținut asimilat, de a-și *reprezenta* în spațiul trăit și de a ordona *prezentul,* niveluri funcționale care compun organizarea conștiinței într-un cîmp structurat de actualitate și de actualizare.

Trezindu-se, omul se deschide către lume. Bruschețea trezirii a făcut să se creadă că ar exista un fel de comutator cerebral care asigură trecerea de la întuneric la lumină. Dacă, la adult, se pare că așa se întîmplă, acesta putînd să-și schimbe regimul activității cerebrale, ca și gradele regimului, perplexitatea unei treziri care are loc imediat, condițiile psihopatologice ale destructurării conștiinței sau studiul genetic al organizării conștiinței de la zooconștiință și primele configurații ale experienței noului născut pînă la trezirea creierului uman adult ne arată că această trezire comportă desfășurarea unei ahitectonici funcționale.

Trecerea de la somn la veghe implică, într-adevăr, structural și succesiv, deschiderea către lume (bilateralitatea experienței), ordinea spațiului trăit (confruntarea or-

donată a subiectivului și obiectivului) și integrarea mișcărilor afective (direcția prezentului). Acestea sînt cele trei niveluri fundamentale prin care conștiința se mișcă pe verticală. Este inutil să revenim asupra fenomenologiei acestor mișcări constitutive ale cîmpului conștiinței.

E suficient să subliniem că prima dintre aceste mișcări nu este și singura, căci dacă conștiința se constituie în fața lumii obiectelor într-o problematică a omului, în percepția externă a obiectelor, adică într-o ordine obiectivă care ascultă de legi ale timpului „cronologic" și ale spațiului geometrico-matematic, acest vizat nu e decît prima formă de organizare a cîmpului conștiinței, cea care e atinsă atunci cînd gîndirea din timpul somnului, din cursul stărilor confuzo-onirice, confuzionale sau korsakowiene este depășită, adică atunci cînd subiectul devine capabil *să se orienteze* în lume. Putem aprecia că *structurile mezencefalo-diencefalice* sînt responsabile de această primă mișcare constitutivă a cîmpului conștiinței care se deschide către lumea percepției, dar cu condiția ca activării acestor structuri să-i corespundă și să-i răspundă *arousal cortical*, adică infrastructura actualizării trăirii așa cum e ea deschisă către lume sau interesul pentru viață, confruntarea cu o ordine temporo-spațială obiectivă.

Dar, a deveni conștient nu înseamnă numai a recunoaște lumea, a-i găsi și regăsi locul, ci și „a lua cunoștință" sau, mai exact, a avea experiența actuală a „modelului" care apare și se organizează ca mediu al relațiilor intramundane și intersubiective. Această lume nu e trăită de subiect decît în experiența care îl leagă de corp și în proprietatea acesteia, care îl leagă de însăși gîndirea sa, punînd problema unui spațiu interior. În felul acesta conștiința nu se dezvoltă decît trecînd prin cerința discriminării fundamentale a ceea ce în experiență aparține subiectului sau realității obiective. Acesta e tributul gîndirii, care, constituindu-se în și constituind lumea sa, devine prizoniera dualității pe care o introduce în ființa noastră (aceasta e dimensiunea spectaculară a cîmpului conștiinței). Am văzut că anume la nivelul centrilor *talamo-diencefalici* s-ar manifesta puterea de a opera *încorporarea experienței* în spațiul trăit al reprezentării, dar nu prin aceștia limitați la spațiul și la morfologia lor, ci prin vasta integrare senzitivo-somato-senzorială pentru care ei constituie intersectarea și prin circuitele de reverberație care îi leagă cu cortexul și cu rhinencefalul.

Dezvoltarea verticală a conștiinței trebuie să ajungă și la un alt nivel, anume la cel al unui control prin care conștiința să stabilească *ordinea unei temporalități* măsurate prin realitatea prezentului și nu numai motivate de elanurile pulsiunilor sale „intempestive". *Formațiunile hipotalamo-rhinencefalice* par să aibă un rol decisiv (împreună cu cel al memoriei, cînd actualizarea comportamentului comportă și integrarea trecutului și a umorii) în integrarea timpului trăit în structuri temporale etice ale acțiunii în desfășurare, totodată dorită și reținută. În timp ce în somn și în vis pulsiunile și emoțiile, private de mijloacele lor de expresie, trec în imagini și, prin efectul schizofiziologiei rhinencefal-cortex, nu mai sînt integrate sistemului realității, constituirea cîmpului conștiinței nu se termină decît atunci cînd acest motor pulsional se integrează în echilibrul staționar al unui prezent-temperat.

În felul acesta, fazele pe care le parcurge verticalitatea organizării trăirii pentru ca aceasta să se constituie în cîmp de conștiință, fără ca ele să corespundă exact etajelor centrencefalului, par să reprezinte niveluri structurale de integrare. E vorba, bineînțeles, de intenții încă vagi în constituirea unei cunoașteri științifice. Se pare însă că atunci cînd mecanismele și circuitele funcționale ale centrencefalului vor fi mai bine cunoscute — în sensul arhitectonicii sale dinamice — se va dovedi că centrencefalul are acel rol pe care i l-au stabilit Penfield, Magoun, Moruzzi etc.

Așadar, pentru a-l activa, se transmite la cortex nu atît o stimulare dinamogenă „nespecifică", cu originea în formațiunile centrencefalice, cît o organizare bazală și arhitectonică a experienței trăite, care se formează la nivelul centrencefalic ca infrastructură a cîmpului conștiinței.

Odată constituită, conștiința devine, după cum am văzut, cîmp, care capătă profunzime și e din ce în ce mai complexă prin operațiile facultative ce formează o suprastructură discursivă și se adaugă structurii campine „fundamentale". Gîndirea abstractă se construiește astfel prin resursele combinatorii ale izocortextului. Ea este forma superioară și autentică a conștiinței constituante, iar nu „solul" ei, aceasta întrucît, pentru a se putea desfășura, gîndirea abstractă trebuie să aibă ea însăși un sol constituit.

Însă Eul *(Moi)* se autoconstruiește prin și în operațiile gîndirii abstracte, detașîndu-se — după cum vom vedea — din organizarea experienței. Eul, care e „însuși binele" conștiinței de sine, suprapune momentelor tranzitorii ale experienței trăite constanta axiomatică a propriului sistem relațional. Eul pe care îl avem acum în vedere, ca transcendență a ființei noastre conștiente, se constituie prin propria-i memorie istorică. Dacă, la bază, depinde de experiența trăită și, drept urmare, „de un al doilea grad" de organizare a creierului, el ajunge să se rupă de aceste determinări. Despre *scoarța cerebrală* putem spune acum că ea își creează propria lume a voinței și reprezentării. Aceasta este, într-adevăr, perspectiva în care trebuie pusă problema relațiilor dintre „Materie" și „Memorie", dar nu în sensul dualismului paralelist din primele scrieri ale lui Bergson, ci în cel al „evoluției creatoare". Căci creierul avut în vedere de o neurologie antropologică (Goldstein, W. Riese, Weiszäcker etc.) nu e un obiect, nici chiar un organism viu: el este generatorul și ordonatorul vieții spirituale. El este organul creator al metamorfozei „umanizante" de care vorbea Teilhard de Chardin *(La phénomène humain,* p. 87).

Izomorfismul creierului cu conștiința nu poate fi negat, întrucît structura conștiinței, în calitatea sa de cîmp al actualității trăirii, intră ea însăși în organizarea creierului. Cîmpul conștiinței construiește în fiecare moment, prin reflexie, un complement al experienței care ajunge pînă în istoria subiectului, pentru ca apoi să treacă într-o altă actualizare. Aceasta este structura circulară sau reverberantă a raporturilor Eului cu experiența și, în ultimă analiză, a conștiinței cu creierul. Aceasta este, putem spune, structura complementară a raporturilor dintre creier și conștiință; creierul și conștiința nu își corespund printr-un decalc, ci își produc structuri reciproce printr-o mișcare comună.

*
* *

În bolile mentale arhitectonica funcțională a ființei noastre conștiente este dezorganizată. Modelul acestei dezorganizări ni-l oferă fenomenul somn-vis. Kant și Schopenhauer, dintre filosofi, Moreau (de Tours) și H. Jackson, dintre psihiatri, au considerat nebunia și în special de-

lirul, sub toate formele sale, ca fiind analoage, dacă nu chiar identice cu visul. Noi înșine am studiat această problemă în *Étude* nr. 8 din *Études,* și, recent, în capitolul „Tulburări ale conștiinței" din *Handbook of Neurology* și la Congresul de la Madrid (1966). Ceea ce constituie *faptul primordial* al delirului, de orice formă ar fi el, este dezorganizarea ființei noastre conștiente, adică structura negativă a modalităților de delir și halucinare. Ea apare cu maximă evidență în psihozele acute, în psihozele cronice fiind mascată de elaborarea delirului și apărînd ca un fapt secundar, și se apropie de fenomenul somn-vis (cum o atestă expresiile — stări crepusculare, stări oniroide, stări onirice), tulburările psihice din epilepsie constituind aici un model desăvîrșit. Psihozele acute, caracterizate prin destructurarea cîmpului conștiinței, sînt nivelurile inferioare confuzo-onirice analoage (după Moreau de Tours — identice) în mod natural cu fenomenul somn-vis. Se înțelege însă că, dacă se restrînge noțiunea de „conștiință" pînă la a o face să coincidă cu cea de „vigilență" și dacă se restrînge, de asemenea, noțiunea „tulburări ale conștiinței" la cea de „inconștiență", analoagă cu somnul, numai acest din urmă nivel al psihozei acute constituie patologia conștiinței *stricto sensu,* punînd în evidență leziuni ale unui dispozitiv reglator cerebral al veghei și somnului. Dar, dacă, dimpotrivă, se extind structurile cîmpului conștiinței pînă la dimensiunile lor naturale și complexe, și dacă acestora li se adaugă structurile ființei conștiente de sine, se ajunge în mod necesar la o teorie a relativității generalizate a raporturilor fenomenului somn-vis (adică a inconștienței, în toate sensurile ei) cu ansamblul maladiilor mentale[25]. De aici reiese că orice patologie mentală este în mod necesar legată de patologia cerebrală, dar în grade și forme structurale care, indicînd o tulburare a raporturilor conștient-inconștient, nu se reduc întotdeauna și neapărat la starea de inconștiență a unui om care doarme și visează.

O astfel de concepție *organo-dinamică* a psihiatriei și a delirului permite orientarea cercetărilor în sensul neurofiziologiei somnului și a visului.

Studiul întreprins împreună cu C. Lairy, Goldsteinas, Barros, Guennoc etc. ne-a permis să întrevedem faptul

[25] Teză pe care am explicitat-o în ultimele mele lucrări: *Raport la Congresul de la Madrid* (1966) și *Hallucinations* (1968).

că modalitățile de a dormi și de a visa sînt *în mod formal* perturbate nu în psihozele acute, ci în delirurile cronice, în schizofrenii și, probabil, în nevroze. Ceea ce ne poate face să spunem că există mai puțin risc în a recurge la această teorie generală a psihiatriei — în sensul unui „mitologii cerebrale" a ființei noastre conștiente și a dezorganizării sale, decît la ipoteza unei patologii „anencefale" a Inconștientului . . .

BIBLIOGRAFIE

— Lucrări generale privind *Conștiința și Creierul:* H. JACKSON, *Selected Wrintings,* Londra, 1943; R. SEMON, *Bewusstsein und Gehirnprozess,* Wisbaden, 1920; E. G. BÖRING, *Physical dimensions of consciousness,* New York, 1932; R. RUYER, *La conscience et le corps,* Paris, Alcan, 1937; J. LHERMITTE, *Cerveau et pensée,* Paris, 1961; J. C. ECCLES, *The neurophysiological basis of mind,* Oxford, 1952; Simpozionul *Brain Mechanisms and consciousness,* Oxford, 1954; Simpozioanele Fundației J. Macy, *„Problems of consciousness"*, 1950—1954; KUHLENBECK, *Brain and consciousness,* New York, 1957; H. PIÉRON, *De l'actinie à l'homme,* Presses Universitaires de France, 1958—1959; EBECCKE, *Des Bewusstsein in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung,* Stuttgart, 1959; P. CHAUCHARD, *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience,* Paris, Masson, 1956; P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience,* Paris, Ed. du Seuil, 1960; H. KUHLENBECK, *Mind and Matter,* New York, 1961; AL. L. LURIA, *Higher Cortical function,* Londra, Tavistock Publish, 1961; Simpozionul de la St. Moritz, *Bewusstseinstörung,* Stuttgart, C. R. Thieme, 1963; B. SCHLESINGER, *Higher cerebral Functions and their clinical Disorders,* New York, 1962; R. VIZIDI și C. BIETTI, *Il problèma della coscienza in neuropsichiatria,* Pisa, 1966; CL. BLANC, *Inconscient, Conscience et Neurobiologie,* în „L'Inconscient", Desclée de Brouwer, 1966; H. EY, *Structure des psychoses aiguës* și *Déstructuration de la conscience,* în „Études psychiatriques", t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; *Discorders of Consciousness,* în „Handbook of Neurology"; *Raport la al IV-lea Congres Mondial de psihiatrie,* Madrid, 1966; Marile Simpozioane și Congrese privind activitatea nervoasă superioară: *The physical basis of the mind* (Londra, 1950), Londra, Blackwell; Colocviul de la Marsilia, *Conditionnement et activité E.E.G.,* Paris, Masson, 1955; Primul Congres de Științe neurologice, Bruxelles, 1957, *Neurologie et Troubles de la conscience,* C. R. Masson, 1957; Simpozionul *Brain and human Behavior,* Baltimore, Williams Waking, 1958; Simpozionul de la Amsterdam, *Structure and function of the cerebral cortex* (1959); Colocviul de la Moscova, *E.E.G. of higher nervous activity,* C.R., în „The E.E.G. Journal", suplimentul nr. 13, 1960; Simpozionul *Brain mechanism and Learning,* C.R., Oxford, Blackwell, 1961; Simpozionul Academiei Pontificale de Științe: *Brain and consciousness experiences,* J. C. ECCLES, C.R., Berlin—New York, Springer, 1967.

— Lucrări fundamentale asupra *Somnului și Vigilenței:* N. KLETMAN, *Sleep and Wakefulness,* Chicago Univ. Press., 1939 (1960); DEMENT și KLEITMAN, în „E.E.G. Clin. Neurophysiology", 1957, 9, 673—690; Simpozionul H. Ford, *Reticular formation of the Brain,* Ed. Little Brown, Boston, 1958, trad. fr., Presses Universitairés de France, 1960; M. JOUVET, în „Biologie médicale", 1960, pp. 282—360 și „Arch. ital. Biol.", 1962, 100, pp. 125—206; F. BREMER, în „Archives suisse neur.-psych.", 1960, 86, pp. 34—48; Simpozionul Ciba, *The nature of sleep,* Londra, Churchill, 1961; I. OSWALD, *Sleeping and Waking,* Amsterdam, Elzevier, 1962 (trad. fr., P.U.F., 1966); *Le sommeil de nuit normal et pathologique* (Soc. E.E.G. de Neurophysiologie fr.), Ed. Masson, 1965; S. KETY, E. EVARTS și H. WILLIAMS, *Sleep and altered States of consciousness,* Ed. Williams, New York, 1967.

Partea a treia

EUL SAU FIINȚA CONȘTIENTĂ DE SINE

Dacă conștiința ca structură fundamentală a vieții noastre psihice, ca organizare a experienței noastre în *cîmp* de actualitate se dovedește a fi constitutivă „trăirii", atunci apare limpede faptul că relațiile sale cu „Subiectul" sînt, de fapt, relații cu însăși structura Subiectului experienței, adică cu transcendența Ego-ului. Cu alte cuvinte, în loc de a spune ca de obicei Conștiință = Eu *(Moi)*, fapt care elimină problema organizării ființei noastre ca articulare a structurii transactuale a Eului cu actualizarea experienței, trebuie să ne întrebăm ce este Eul *(le Moi)*, subiect al experienței, ce raporturi are el cu cîmpul experienței sau, în general, *ce anume* din ființa noastră conștientă nu se confundă cu cîmpul conștiinței? Căci în măsura în care Subiectul își transcende experiența, sesizînd-o ca fiind ceea ce el trăiește și ceea ce se desfășoară în timp, el iese din propriu-i cîmp pentru a plana deasupra lui sau pătrunde în acesta pentru a-l elabora, ridicîndu-se, așadar, din necesitatea trăirii pentru a se constitui în persoană conștientă a lumii sale și pentru a se elibera de propriu-i destin, adică pentru a se institui în acele modalități ale transcendenței pe care Eul *(le Moi)* se fundează ca *Ego* și prin care *Self*-ul se construiește într-o individualitate.

Vom examina mai departe dificultățile de care se lovește conceptul de Ego. Însă înainte de a expune ceea ce ne învață psihopatologia și de a putea deduce asupra Eului pornind de la realitate, de la fapte, adică asupra acelui Eu *(Moi)* care constituie evidența *Cogito*-ului, trebuie să ne întrebăm, referindu-ne în special la lucrarea* lui J.-P.

---

* *L'Imagination*, lucrare publicată de J.—P. SARTRE în *Nouvelle Encyclopédie philosophique*, în 1936 (n.t.).

Sartre privind transcendența Ego-ului (1936), ce semnifică realitatea unui existent înzestrat cu conștiință și cu persoană.

J.-P. Sartre susținea în vremea aceea faptul potrivit căruia conștiința și Ego-ul nu coincid (am consemnat și noi — *vezi supra* — că această necoincidență fundează structura *articulată* a ființei noastre conștiente). Conștiința constituită în cîmp transcendental este, spune Sartre, „prepersonală", ea nu implică prezența lui „eu" *(je)*, nu comportă o structură formală egologică; ea este o spontaneitate impersonală. Ego-ul se constituie adăugîndu-se acestei conștiințe. Fără îndoială că el este un produs al conștiinței ca atare, însă conștiința nu îl constituie decît ca o falsă reprezentare a ei însăși, ca și cum s-ar hipnotiza prin Ego, care nu se află nici formal, nici material *în* conștiință, ci în afara ei, în lume; Ego-ul este o ființă a lumii, asemenea Ego-ului altuia.

Vom vedea că mai tîrziu, în *L'Être et le Néant*, Sartre a transformat această negativitate a Ego-ului într-o funcție de transcendență. Pentru moment subliniem că poziția lui Sartre din 1936 se alătură uneia dintre erorile: sau se identifică conștiința cu Eul *(le Moi)* într-o negație sau într-o afirmație la fel de naive (ceea ce nu e cazul său), sau acestea se disting pînă la reintroducerea între ele a unui adevărat abis, ce ține de un dualism radical. Concepția sartreană, primă, a transcendenței Ego-ului poate fi supusă aceleiași critici la care e expusă cea de-a doua eroare. Și pentru noi conștiința și Eul sînt structuri diferite, însă complementare, ele existînd împreună la toate nivelurile și în toate activitățile ființei noastre conștiente. Totuși, Eul *(le Moi)* nu devine *transcendental* (ceea ce este un mod de a nu *fi* în mod absolut astfel) decît prin dezvoltare; devenirea este însăși natura sa. Realitatea sa nu provine atît din experiență, de unde el se detașează, cît din propria-i acțiune de construcție, fapt care nu este o abstracție sau o simplă formulă verbală, ci însăși dinamica vie a individualizării umane datorită căreia fiecare dintre noi este cineva încorporat, adică locuind *în* corpul său, și sigur că și în cîmpul său de experiență, dar mai ales este capabil să se elibereze de sine printr-o mișcare care îl proiectează *către* existența sa. Aceasta întrucît Ego-ul nu vine din afară, ci se duce către afară.

O astfel de *modalitate de a fi conștient*, care face pe fiecare dintre noi să-și asume originalitatea existenței sale, se dovedește a fi, deci, totodată articulată cu structura fundamentală a cîmpului conștiinței și depășind această structură. Forma și formarea Subiectului ca dezvoltare a persoanei, deja implicate în descripțiile întreprinse de noi pînă aici, trebuie considerate acum în permanența și sistematica valorilor personale. Apare astfel o nouă modalitate de a fi conștient, care se referă nu atît la ceea ce eu trăiesc, cît la ceea ce eu sînt și trebuie să fiu.

Noi am sesizat *emergența* Eului *(Moi)* socotit ca radical al experienței, ca centru corporal și organic al simțirii. Subiectul este, într-adevăr, prima persoană la care se referă cîmpul conștiinței, ordinea experienței. În acest sens, „zooconștiința" implică și ea un subiect care simte, care nu este doar afectat, ci și angajat prin propriile-i cerințe vitale în experiența în care e cuprins și pe care o cuprinde.

Transcendența Eului *(Moi)*, corelativă creșterii complexității ființei în general (fenomen uman specific, după Teilhard de Chardin), poate fi văzută născîndu-se și conturîndu-se în *reflexie* și în structura *speculară* și *spectaculară* a trăirii. „Eul" *(Moi)* se află în centrul conștiinței constituite, în vîrful *verticalității* acesteia; el alege liber, posedînd *facultativitate*, și se proiectează în *suprastructurile cîmpului conștiinței constituante* ca subiect operant, ca un creator de gîndire și acțiune, ca „orator" al discursului său.

Așadar, organizarea Eului *(Moi)* care își constituie singur sistemul de valori are rădăcini în realitatea simțirii, în esența („platoniciană", „carteziană", „husserliană" a) ființei noastre, însă Eul nu se dezvăluie deplin decît în reflexie, în care omul este capabil să-și întindă rădăcinile, dar să și ajungă cu privirea în lumea experiențelor sale.

Astfel, Eul nu este un fundament al experienței, al cunoașterii, ci al *istoricității* persoanei noastre.

„Conștiința" implică în mod natural organizarea trăirii prin subiect într-un eveniment actual (cîmpul conștiinței sau conștiința *stricto sensu*), dar și manifestarea subiectului ca legătură istorică a evenimentelor și a valorilor care constituie, obiectivîndu-l, existența sa (Eul — *le Moi*).

Această „excentricitate" ori aceste „suprastructuri" ale ființei noastre conștiente formează obiectul celei mai ra-

dicale negări, cea a structuraliștilor, care plasează în afara Subiectului propriu-i mediu, și anume în impersonalitatea absolută a unei arheologii pur geometrice sau lingvistice. Numai psihopatologia se poate opune acestei „morți a Subiectului", căci, într-adevăr, ea ne dezvăluie Eul bolnav (alienat) și garantează totodată existența la Eul normal a structurilor care permit fiecărui om să fie „cineva" anume, adică tocmai omul care, de pildă, nu se mai află în delir.

Capitolul I

DE LA DETERIORAREA LA ALIENAREA EULUI[1]

Fideli, deci, metodei de a sesiza „ființa conștientă" prin psihopatologia sa, după ce am expus modalitățile de destructurare a cîmpului conștiinței, vom examina acum „o altă latură" a bolilor mentale — cea a „nebuniei".

După 1855 (*cf.* H. Ey, *Études* nr. 8) s-a discutat mult problema raporturilor dintre delir (asimilat visului) și nebunie. Aceste raporturi sînt, într-adevăr, problematice, căci nebunia în aspectul său cel mai autentic și cel mai tragic este bizar de „lucidă". Nebunul este inconștient de nebunia sa, ceea ce înseamnă că, într-un sens, pe care va trebui să-l precizăm, *„inconștiența" sa nu este aceeași cu inconștiența care însoțește somnul.* Ce este, deci, această „patologie a conștiinței" care nu ne mai trimite direct la destructurarea cîmpului conștiinței? Și ce anume învățăminte putem trage din „modalitățile inconștienței" care caracterizează dezechilibratul, nevrozatul, paranoiacul, schizofrenicul sau chiar demenții ce par să fie — mai ales primii dintre aceștia — niște bolnavi mental al căror cîmp al conștiinței este mai mult sau mai puțin deteriorat? La ce structură a ființei noastre conștiente ne trimite această modalitate de a fi „inconștient", care nu este alta decît căderea în inconștient pe care am studiat-o noi?[2].

---

[1] Acest capitol este o anticipare a *Études*, pe care ne propunem să le consacrăm „bolilor mentale" ce se dovedesc a fi „cronice" în măsura în care deteriorează sau alienează sistemul permanent al persoanei.

[2] Această problemă a făcut obiectul raportului meu la Congresul de la Madrid (1966) asupra unei teorii a relativității generalizate a fenomenului somn-vis cu ansamblul bolilor mentale, întrucît acestea din urmă sînt efectul unei dezorganizări a ființei noastre conștiente, dezorganizarea cîmpului conștiinței nefiind decît un caz particular.

Încă de pe acum, adică înainte de a întreprinde descripția, putem spune (așa cum am arătat în parte în paginile precedente), întrucît ființa noastră conștientă depășește cîmpul conștiinței, că este posibil să înțelegem maladiile mentale care alterează ființa noastră conștientă fără să avem în vedere o deteriorare a structurii bazale a cîmpului conștiinței. Și dacă ființa noastră conștientă care transcende cîmpul experienței este Eul, putem socoti că patologia pe care o descriem acum este *psihopatologia Eului,* modalitățile sale de deteriorare și de *alienare.* Astfel, ceea ce este atît de confuz și de obscur în cele mai multe din analizele psihopatologice — distingerea bolilor de personalitate de tulburările de conștiință etc. — poate apărea cu claritate în perspectiva în care noi ne-am angajat: *deteriorările sau alienările Eului sînt maladii ale ființei noastre conștiente ca modalitate transcendentală a persoanei.*

O lucrare de dimensiuni mici, apărută în 1953 sub semnătura lui G.E. Störing, a demonstrat destul de clar că natura conștientă a persoanei, care se reflectă în propria-i ordine de gîndire și acțiune, se separă, în cazul patologiei sale (cel puțin relativ), de evenimentele trăite în cîmpul conștiinței destructurate. Cuvîntul german *Besinnung,* care se referă la cunoaștere, reflexie și control de sine, a permis autorului să expliciteze un sens al cuvîntului conștiință pe care noi nu-l putem desemna în lb. franceză decît prin cuvîntul *„escience" (discernămînt),* dacă dorim să vizăm ceea ce noi facem, gîndim și vrem *„à bon escient" (cu discernămînt).* Un fapt psihopatologic esențial fundează pentru G. E. Störing această distincție: pot exista tulburări de *Besinnung* fără tulburări ale *Bewusstsein,* în timp ce, dimpotrivă, toate tulburările de conștiință alterează modalitatea de a fi conștient de sine, starea unei depline *Besinnung* fiind cea a unei perfecte stăpîniri de sine. Astfel că ontogeneza acestei „conștientizări" se confundă cu cea a „maturizării" sau cu „istoricitatea" însăși a „Sinelui-însuși" (*cf.* în special pp. 360—363). E adevărat că autorul folosește de-a lungul întregii lucrări această formă a ființei conștiente de sine avînd în vedere un fel de „funcție" juxtapusă conștiinței și nu ajunge decît cu greu să o înțeleagă ca fiind însăși transcendența Eului, dar în domeniul psihopatologiei nici o altă întreprindere

nu ne-a părut să coincidă mai bine cu datele clinice, mai puțin cîteva confuzii de plan[3].

În aceste condiții psihopatologia personalității, atît de des confundată cu psihopatologia cîmpului conștiinței, se detașează de ea, înfățișîndu-ne forme de maladii mentale caracterizate în mod esențial printr-o *tulburare a conștiinței de sine* care nu e alta decît patologia Eului. Ceea ce caracterizează o astfel de tulburare este o anumită inconștiență a Eului, o anumită modalitate a lui de a nu mai putea să se sesizeze singur. Situația e întîlnită în patologia Eului alterat sau alienat, ea exprimînd *modalitățile Eului de a fi ceea ce el nu este,* adică modalitățile amestecului și inversiunii raporturilor Eului cu Altul. De aici, *Conștiința de Sine* ne apare ca fiind efectiv dată în structura ființei noastre conștiente, definindu-se *în esență prin dialectica raporturilor fondatoare ale identității, unității și raționalității Subiectului constituit în Personalitate.* Este ceea ce vom vedea în capitolul care urmează, destinat să evidențieze această structură transcendentală a ființei noastre conștiente, detașată din psihopatologia sa. Dar înainte de a schița sumar trăsăturile unei altfel de descompuneri a Eului, vom atribui descripției sensul său fundamental, adică, mai precis, vom considera că mulți, cei mai mulți dintre bolnavii mental sînt oamenii care au pierdut (sau nu au putut niciodată să aibă) *proprietatea ființei lor,* ceea ce constituie cel mai radical mod de a nu fi nici „rezonabil", nici „responsabil". Căci „nevrozații" sau „psihoticii" sînt ființe „conștiente" în sensul că ei sînt „în stare de veghe", dar sînt ființe ce au conștiința de sine tulburată și din acest motiv sînt „inconștiente"; ei sînt lucizi, dar nu sînt stăpîni pe ei înșiși sau nu mai sînt „ei înșiși".

Cînd am expus psihopatologia și neurobiologia cîmpului conștiinței (vezi *supra*) am descris mai întîi somnul și visul ca fiind antiteza conștiinței bine structurate. Dar aici, privind patologia Eului, la care anume infrastructură a sa trebuie să ne oprim? Ceea ce se opune ființei *cuiva* care se afirmă ca o conștiință de sine ce produce pe acest cineva este, evident, *a nu fi cineva.* Fără îndoială că nici un om nu este nimeni, dimpotrivă, întotdeauna el este

[3] În special atunci cînd autorul ajunge să descrie tulburările de *Besinnung,* referindu-se la tulburări ale cîmpului conștiinței (pp. 50—85).

cineva, o persoană căreia noi îi datorăm respectul cuvenit oricărei persoane umane, patologia Eului nefiind niciodată echivalentă cu starea de animalitate care ne-ar permite să tratăm idiotul sau dementul, de pildă, *in anima vili*. Dar odată spuse acestea, patologia persoanei este ceea ce este, adică o neorganizare sau o dezorganizare a ființei umane decăzute din statutul său personal. E adevărat că nu se poate uza de conceptul de patologie a Eului în situația în care nu acceptăm degradarea naturii omului, însă trebuie să considerăm că și cel mai decăzut dintre oameni rămîne totuși un om. El rămîne un om care nu mai este în întregime cineva[4]. „A fi nimeni" este forma de existență limită, în care statutul de persoană dispare. Noi vom descrie această formă ca „Eu demențial" (la care ar trebui să se adauge „Eul idiot", dacă nu am exclude agenezia personalității, rămînînd să vorbim doar de dezorganizarea sa).

Înainte de a întreprinde studiul Eului patologic va trebui să „luăm cunoștință", într-adevăr, de această anomalie a conștientizării de sine, care constă în faptul că Eul nu se mai consideră pentru el însuși. Cum vom putea însă să știm dacă Eul „cade bolnav" sau dacă este originar morbid atunci cînd *el nu este ceea ce este* — de vreme ce toate analizele fenomenologice, cele mai profunde intuiții ale ontologiei antropologice (fie că ar fi vorba de Pascal sau de Kierkegaard, de Heidegger sau de J.-P. Sartre) și cele mai strălucitoare exegeze „structuraliste" (J. Lacan, M. Foucault etc.) arată că este în natura omului ca el să *nu fie ceea ce este,* că *inautenticitatea* (după filosofii existențialiști), *statutul său cultural și social* (după psihosociologi) și *conflictele interne* (după psihanaliști) sînt parametrii precarității, relativității, ai pluralității sau nulității existentului?

Într-un cuvînt, refuzîndu-se Eului autonomia sau taxîndu-l ca o abstracțiune s-a creat obișnuința, după Hegel și Marx, de a vorbi de „alienarea"[5] omului în general, excluzîndu-se alienarea sa particulară. Referindu-se la *realitatea clinică* a unei condiții morbide a persoanei umane, psihiatria trebuie să cunoască bine dificultatea ei și să răspundă în consecință. Clinica psihiatrică răspunde că alienarea omului bolnav privește nu „numai" problematica conștiinței umane în general, ci și formele particulare ale umanității omului nevrozat sau cu conștiința de sine alienată, care ne apar ca *deformări,* ca *malformații* ori ca *opriri ale dezvoltării* în același timp asemănătoare cu și diferite de construcția și problematica persoanei umane în general. Realitatea acestor forme de alienare și de alterare a Eului trebuie să garanteze tocmai existența Eului normal, care se află în posesia tuturor atributelor sale, anulate însă de alienare.

[4] A spune că el nu este cineva, asemenea celorlalți, înseamnă a constata un fapt la care psihiatria așa-zis morală trebuie să se acomodeze, atît pentru a garanta morala, cît și pentru a funda psihiatria.

[5] În limba germană jocul cuvîntului care permite confundarea acestei „alienări" *(Entfremdung, Entausserung)* cu alienarea mentală nu este posibil.

1. EUL „CARACTEROPAT"

E aproape universal acceptat faptul potrivit căruia „caracterul" nostru și „caracteristicile" lui constituie un ansamblu de proprietăți simple și întîmplător repartizate în constituția genotipică a fiecărui individ, astfel încît patologia caracterului nu poate fi decît „statistică". La fel „trăsăturile de caracter", fiind izolate și definite în „tabele caracterologice" (unele dintre ele cuprind 2 sau 3000 de „atribute" de factori ai ființei umane, altele doar cîteva „proprietăți" elementare), pot face din fiecare individ obiectul unei „analize factoriale" care desprinde singularitatea mozaicului său caracterial, noțiunea de normal sau de patologic fiind reprezentată în acest caz de o curbă a lui Gauss. O astfel de interpretare poate să conducă la reducerea geniului, ca și a nebuniei, la un mozaic de trăsături fizionomice, de aptitudini sau de dispoziții care suprimă problema creativității și pe cea a alienării. Socotim că aici e vorba de o eroare fundamentală (a tezei potrivit căreia caracterul este înțeles ca o asamblare de proprietăți originare și simple) și care este făcută, după cum vom vedea mai departe, de toate sistemele „caracterologice" ale personalității.

Dacă e adevărat că *personalitățile psihopatice* (schizoide, cicloide etc.) sînt asemenea monstruozităților sau caricaturilor trăsăturilor de „caracter", nu este adevărat, în schimb, că o personalitate schizoidă, de exemplu, ar fi constituită originar, în mod fatal și simplu de o „proprietate esențială" ce s-ar afirma printr-un fel de loterie a

genelor. Acest lucru nu e adevărat întrucît caracterul omului nu îi este dat acestuia în totalitate de la bun început, el însuşindu-şi-l, în bună parte, sau asumîndu-şi-l. Constanţa şi singularitatea reacţiilor omului, ale modalităţilor voinţei sale, ale gîndirii şi simţirii, care permit identificarea lui, „ale caracterului" său, se întemeiază pe modalităţile corporale şi structurale ale formei „constituţiei" sale, dar aceasta nu „constituie" decît un pol al fiinţei lui, cel al propriului determinism, împotriva căruia — nu numai conform căruia — omul îşi ridică persoana. Cu alte cuvinte, ceea ce vom numi caracterul unui om este forma lui circulară de a fi, care, e adevărat, priveşte temperamentul, dar care trece, în esenţă, prin istoria individului: caracterul este o construcţie istorică.

Clinica anomaliilor caracterului nu poate fi aşadar abordată pornindu-se de la nişte prejudecăţi constituţionale, ci avînd la bază ipoteza genetică a formării caracterului[6]. *Anomaliile structurii caracteriale* nu sînt proprietăţi date, ci modalităţi de cuprindere a omului în caracterul său.

Judecata pe care noi o facem despre alţii sau pe care alţii o fac despre noi este o „simplificare", ea nefiind exactă decît pentru formele patologice ale caracterului. Căci nu este adevărat, cînd un om se consideră el însuşi sau este considerat de altcineva ca fiind un „dur", un „slab", un „avid" sau un „violent", că el se reduce la o astfel de „dimensiune a personalităţii sale". Într-adevăr, această „trăsătură de caracter" la omul normal este susceptibilă de schimbare de-a lungul istoriei sale sau în cadrul raporturilor cu alţii şi cu evenimentele; dacă este relativ constantă, aceasta nu se întîmplă decît atunci cînd ea *devine* pentru Eu un habitus, o modalitate constantă şi sistematică de a fi o „a doua natură", care nu e *constituantă*, ci *adoptată*. „Dinamismul" caracterului nu este altceva decît libertatea — relativă, dar „fundamentală" — spre devenire, adică istoria persoanei, plasticitate în raport cu care psihopatologia Eului apare ca o patologie a caracterului.

Într-adevăr, „caracteropatia", forma patologică a caracterului nu debutează decît odată cu fixitatea şi cu fatalitatea caracterului, cu imposibilitatea de a domina acestea sau de a le modifica potrivit propriei istorii.

[6] J.-P., LAUZEL, *A propos des constitutions*, în „Entretiens psychiatriques", 12, 1966, pp. 241—279.

„Fixaţia", „fixitatea", „constanţa absolută", „stereotipia" sînt simptomele patologiei unui Eu redus la o formă mai fixă decît cea „primitivă", aparţinînd Pre-Eului, adică la forma unei părţi a istoriei sale imposibile.

Căci, în definitiv, *a avea* tendinţe sadice sau mazochiste, schizoide sau sintone este propriu oricărui om; dar *a fi*[7], adică a te instala şi a rămîne în modalitatea mazochistă sau sadic-anală a existenţei tale sau în modalitatea introversiei sau extraversiei, aceasta înseamnă a te condamna *la a nu fi decît ceea ce eşti*, de a nu putea fi ceea ce nu eşti, adică a nu putea *deveni*.

Putem sesiza mai bine această malformaţie a fiinţei oprite şi captive, formele sale arhaice, primitive într-un exemplu tipic, cel al *perversităţii*. *Perversitate* nu înseamnă numai *a avea* gusturi perverse, *a avea* o conduită de subversiune sau de scandal, înseamnă *a fi* inconştient de valorile propriei existenţe (sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, a nu putea să-ţi constitui singur propria istorie).

Perversitatea, cruzimea, viciul, căutarea „plăcerilor interzise" sau a unui „paradis artificial", modurile foarte diferite şi numeroase de joc cu natura pentru a-i zădărnici esenţa, cinismul şi perfidia se găsesc la toţi oamenii, mai ales în cadrul anumitor structuri sau grupuri sociale şi cu deosebire la unii dintre membrii acestora. Perversitatea patologică[8] nu trebuie confundată însă nici cu distribuţia perversităţii în cadrul general al umanităţii, nici cu concentrarea sa în anumiţi indivizi, mai rafinaţi din acest punct de vedere decît ceilalţi. Structura fiinţei perverse nu se defineşte prin răutate, subversiune şi inadvertenţă, la care orice om poate ajunge sau poate refuza să ajungă. Cele mai dăunătoare acţiuni, cele mai blamabile, cele mai criminale sau cele mai perfide dintre acestea nu trebuie neapărat să definească o structură perversă patologică. E suficient însă să ne referim la marii vicioşi, criminali sau invertiţi sexual ca să fim siguri că e vorba de nişte „bolnavi". Perversitatea patologică nu este însă un exces cantitativ. Ea presupune o structură

[7] La această diferenţă între *a fi* şi *a avea* se referă unul dintre cei mai mari psihologi în materie de analiză factorială a personalităţii, R. B. CATTELL, atunci cînd spune: *„Trăsăturile de caracter* sînt adjective cu ajutorul cărora descriem personalitatea normală, iar tipurile — nume care privesc personalitatea patologică" (p. 7).

[8] *Cf.* H. EY, *Étude* nr. 13, în „Études psychiatriques", t. II.

malformată. „Perversul constituțional" nu are nevoie să ajungă pînă la scandal, viciu sau crimă, *acting-out*-urile sale atingînd numai în mod excepțional acest exces. Perversitatea sa este mai radicală și mai strictă: este cea a unei „voințe" a răului esențial involuntară. Un astfel de paradox al malformației perversului îl sustrage pe acesta libertății de a se angaja într-o prejudecată a răului, tocmai în prejudecata răului constînd malignitatea și perversitatea patologică. Cu alte cuvinte, într-o anomalie a structurii mișcării voinței, a autonomiei voinței se găsește înrădăcinată perversitatea patologică. Ea este în același timp o pulsiune irezistibilă și un imperativ, într-un fel de scurt-circuit — același în sens invers care leagă culpabilitatea de autopuniție — în care ceea ce eu doresc este o nevoie de a face rău, formulă care reprezintă cercul vicios al comportamentului. Conștiința acestei obligații, adică inconștiența pericolului unei astfel de obligații și a deșertăciunii ei constituie însuși caracterul acestei forme perverse de existență legată de recidivă și de autodetenție. Această perversitate nu este nici efectul unei voințe care alege revolta sau scandalul într-un proiect existențial deschis la lume și către altul, nici o simplă proprietate sau un instinct, ci o lege care se formează și se stabilizează într-un rudiment de existență și de persoană. Existența și persoana perversului sînt trunchiate, reduse la îngustimea unei istorii gata făcute și repetate în permanență. Cînd psihiatria spune despre această formă de „personalitate psihopată" că ea implică o responsabilitate atenuată a ceea ce este o „anomalie" a ființei, ea are în vedere starea de inconștiență a proiectului acestei personalități, a motivelor sale și a malformației sale, pe care o consideră ca elan irezistibil al unei coercibilități „caracteriale". Aceasta nu numai că scapă Eului, ci este chiar slăbiciunea constituțională, forma și forța pe care au luat-o această slăbiciune. Eul pervers, în sensul patologic al acestui concept, este un Eu egoist, care nu admite pe nimeni altcineva în afara persoanei sale, adică un Eu izolat în perversitatea sau perversiunea sa, un Eu care nu se poate lega decît de o lume *parțială* și de o *parte* din alții sau chiar *de o parte a altuia*, într-o relație care exclude totalitatea ființei lor pentru a nu practica decît un masacru al altuia și o *automutilare* de sine. Dar oricît de conștient ar fi de cinismul pe care el îl afișează,

procesul patologic este inconștient de motivația care îl determină.

Pe astfel de oameni, care apar în ochii altora ca orbiți de propria *singularitate*, de inconștiența posibilităților și imposibilităților existenței lor, toată lumea îi numește *dezechilibrați*. Psihiatrii îi numesc *degenerați*, *nevroze de caracter* sau *personalități psihopatice*.

Dezechilibru înseamnă aici *excentricitate*, în sensul că personalitatea caracteropată, în loc să se ordoneze prin raport cu alții și să se armonizeze cu ea însăși într-o unitate coerentă, se dezvoltă hipertrofic într-o trăsătură de caracter (fanaticul impulsiv în violență, anxiosul în insecuritate și eșec, introvertitul în refuzul realității etc.) fără să mai aibă posibilitatea de a-și compune un mod de a fi utilizîndu-și toate capacitățile. Conștiința de sine se constituie în acest caz într-o imagine superficială, cea a unui individ care trebuie să nu fie ceea ce este pentru toți ceilalți. „Dezechilibratul" este ființa care se constituie numai în parte și care își deplasează „centrul de gravitate" către un segment „excentric" al relațiilor sale cu altul, este o ființă a cărei originalitate trebuie înțeleasă ca fiind nu cea a unui Eu „foarte puternic", ci a unei personalități rău formate.

Aspectul degenerativ al acestor anomalii de caracter se referă la constelația care le unește într-o serie de factori biologici, morfologici sau funcționali proprii „imaturării" lor, „arierării lor afective", caracterului lor primitiv.

Conceptul de *nevroză de caracter* (Reich) vizează acest aspect, al unui caracter care se constituie împotriva lui însuși. Excentricitatea și imaturitatea personalității nu sînt altceva decît structura regresivă a unui Eu care se modelează (chiar cînd el se opune) după un Pre-Eu ce este în același timp nucleu inconștient și static în jurul căruia persoana nu poate decît să se cristalizeze. Toate mecanismele de „apărare a Eului" pot fi descrise ca legături care, departe a-l elibera, leagă Eul de fantasmele pulsionale, reducînd ființa noastră conștientă la o infrastructură a sa de tip robot.

În sfîrșit, prin termenul de *personalitate psihopată* psihiatria clinică (cea spre care converg Kraepelin, Dupré și școala sa, Kurt Schneider etc.) înțelege să definească „anomaliile constituționale" care nu pot fi radical separate de maladiile mentale, dar care sînt mai bine „caracterizate" decît acestea tocmai pentru că ele nu sînt (Kurt

Schneider) net „patologice". Problema continuității sau a discontinuității, a cantitativului și calitativului, pe care aceste anomalii o pun în cadrul patologiei personalității nu este aceeași cu problema pusă de noțiunea de personalitate. Dacă ea depășește etapele constituției personalității, este firesc ca patologia acesteia, ca patologie de caracter, să se situeze între „caracterul normal" (adică liber, în ciuda temperamentului individului, și plastic, în ciuda prejudecăților sale) și „Eul nevrotic", care constituie o malformație sau o regresiune la un nivel inferior de organizare a Eului.

Cu alte cuvinte, însești dificultățile problemei garantează legitimitatea unei ordini de compoziție sau de decompoziție a sistemului Eului.

Am stăruit asupra acestui prim nivel (sau „nivel superior") al *alterării Eului malformat în caracterul său* întrucît posibilitatea de a vorbi de o modalitate patologică a „caracterului" situată în vîrful și nu la baza structurii Eului dă sensul fenomenologiei Eului alterat în alcătuirea sa caracterială. Această fenomenologie vizează Eul fără constituția sa etică, fără structura autonomiei și libertății sale. Ceea ce lipsește acestui Eu pentru a fi pe deplin stăpîn pe el însuși este conștiința scopurilor și a proiectelor existenței sale, adică posibilitatea transcendentală de a și le propune ca valori etico-istorice ale persoanei sale. El își pierde libertatea în interdicția, ca și în permisivitatea sa absolută, adică atunci cînd se află la extremitățile unei alegeri imposibil de realizat.

Fatalitatea anomaliei care plasează Eul într-o captivitate a caracterului său îl sustrage autonomiei voinței sale, conștiinței de sine, ca și inițierii propriilor acțiuni.

2. EUL NEVROTIC

Eului caracteropat îi lipsește deci libertatea, adică acea transcendență care îi face proprie istoria și care astfel îi fundează disponibilitatea pentru sine însuși. Vom descrie acum o alterare a Eului care constituie o și mai profundă incapacitate a conștiinței de Sine. E vorba de o alterare a ciclurilor de formare a personalității, mai precis de o alterare a *identității persoanei*. La nivelul cel mai înalt al patologiei lui, Eul *(le Moi)* se cunoaște ca fiind „cel" ce se află singurul în forma corpului său, a gîndirii

și acțiunii sale; și personalitatea fixată într-o structură caracteropată este cea a cuiva care are propria-i istorie, una singură și înghețată. Nevrozatul — a cărui definire a fost îndelung încercată — este un om fără unitate, de unde noțiunile de descompunere sau de dedublare a personalității ori de structură conflictuală.

Pentru a pune în legătură Eul caracteropat cu Eul nevrotic vom lua ca exemplu mitomanul, care e un om „inconștient", un om obligat să aibă un mare număr de roluri diferite sau de istorii. Acest prizonier al „minciunii inconștiente" ne îngăduie să pătrundem în structura Eului nevrotic inconștient de identitatea sa ori aflat în căutarea identității sale.

Mitomanul ne indică o structură patologică a Eului *(Moi)*. El nu se limitează la faptul de a fi autorul unei serii nesfîrșite de minciuni, nu se mulțumește doar să ticluiască minciuna, doar să producă fabulație, ci el însuși *este* o continuă minciună, o mistificare, de care e însă inconștient. Strălucitoarele descripții ale lui Dupré și ale școlii sale, ca și analizele de „pseudologie fantastică" ale autorilor germani au părut să fi epuizat tot ceea ce s-ar fi putut spune despre acest caracter incoercibil al fabulației, specific unor astfel de „dezechilibrați" impostori, mincinoși, mai mult sau mai puțin induși în eroare de propriile slăbiciuni. Însă cea mai pătrunzătoare analiză a personalității mitomane o întîlnim la Nayraut[9]. Mitomanul, ne spune el, „pune problema autenticității omului, a plasării ei între transcendență și imanența facticității. Mitomanul pune această problemă, nu și-o pune. Manifestîndu-se ca radical inautentic, el se situează într-o lume în care problematica autenticității sale nu-i mai aparține. Am văzut că perversul este o ființă care legalizează și dogmatizează într-o prejudecată a răului (și, de aici, a existenței sale) unul dintre termenii posibilității conflictului moral necesar pentru a exista. În timp ce anxiosul autopunitiv este incapabil să atingă plenitudinea Eului, rămînînd într-un „Sub-Eu" (pe care psihanaliștii l-au denumit în mod curios Supra-Eu) stăpînit de o conștiință incapabilă moral, mitomanul este tipul omului care, mințind, e capabil de orice.

Adevărul nu e aici asemenea unui obiect care s-ar putea expune sau ascunde. El are o dimensiune a cărei problemă

[9] M. NAYRAUT, *A propos de la mytomanie*, în „Evol. psych.", 1960, IV, pp. 533—559 (premiul revistei în 1960).

nu e cea a erorii, ci a minciunii, adică a *sincerității* cu care se constituie ca obiect al judecății mele un alt individ, sau cu care eu *(je)* mă constitui ca obiect al judecății altuia. Aici sinceritatea cere din partea celui față de care se manifestă tot atîta bună-credință pe cît ea exclude reaua-credință a celui care o exprimă. Minciuna, sinceritatea și adevărul nu au sens aici decît prin raport cu coerența și incoerența subiectului cu el însuși. Fie că Subiectul caută adevărul și îl spune, fie că îl ascunde, conștiința adevărului sau a minciunii este cea a coalescenței Eului *(Moi)* cu el însuși, ea singură permițîndu-i acestuia să cunoască adevărul sau să-l facă răspunzător de minciună. Traiectoria care unește în monolog un semnificant cu autorul său și în dialog subiectul cu un alt subiect este o săgeată care marchează sensul discursului și intenționalitatea unui proiect al sincerității. Acest proiect, prin gradul libertății sale, poate exista sau nu, adică permite minciuna sau nu, intrînd în relația istorică a Eului *(Moi)* cu el-Însuși, în relația de rea-credință a Eului față de el-însuși (în mistificarea sa) sau în relația istorică a Eului cu un altul (pe care îl induce în eroare). Personalitatea mitomanului, modul-său-de-a-fi-în-lume se situează într-un alt-mod-de-a fi-în-lume, într-o *falsificare de sine (altération de Soi),* care constă în faptul de a nu putea stabili legături autentice nici cu altul, nici cu sine, autenticitatea nefiind posibilă, întrucît nu există istoricitate. Mitomanul, spune Nayraut, își înlocuiește Istoria prin „istorii". Ca și escrocul, arată M. Zeegers[10], mitomanul nu se proiectează în viitor, căci el nu se angajează singur și nici cu alții într-un univers al posibilităților. În această privință, „conștiința" escrocului, adică cunoașterea de sine și a altuia, precum și a reciprocităților dintre sine și altul nu vizează viitorul imediat, acesta neexistînd ca atare pentru escroc sau fiind tot mai mult îndepărtat într-o irealitate în care orice obstacol dispare.

Cu o astfel de caracteristică se prezintă conștiința de sine a mitomanului și a escrocului, a căror structură antropologică e tulburată. Inconștienți în raport cu ei înșiși,

[10] M. ZEEGERS, *L'escroc dans ses relations avec la réalité,* în „Evol. psych.", 1959, III, pp. 437—467. Această analiză, exhaustivă, este de o extraordinară bogăție, analiză pe care psihiatrul din La Haye a putut să o realizeze, într-o măsură, datorită disputelor cu fenomenologii olandezi (Van der Horst, Janse de Jonge).

mitomanul și escrocul nu manifestă nici o credință și nu au nici o lege, autenticitatea Eului lor fiind fluidă, iar jocul în universul mitului fiind permanent, ei ajungînd să se recunoască doar prin oglinzile palatului lor de iluzii în care se reflectă propriile fantezii. Eul apare astfel ca fiind lipsit de configurație sau de caracter, „caracterul" mitomanului constînd în a nu avea și a nu putea nici să se prezinte cu vreo fizionomie, nici să-și reprezinte vreo fizionomie a altuia decît într-un univers fără consistență, de maximă plasticitate, alunecos, subtil, plin de exaltare și nesemnificativ.

Acest fond mitomanic ca *fond de neautenticiate* al nevrozei constituie trama imaginară a Eului nevrotic. Într-adevăr, Eul nevrotic se constituie în structura speculară și ludică a unei persoane imaginare.

Eul nevrotic este, spuneam mai sus, în mod esențial un eu fără unitate, adică un Eu din care e exclusă problematica unității. Fără îndoială că, în construcția persoanei, continua ajustare a ceea ce eu sînt, a ceea ce eu doresc sau a ceea ce eu trebuie să fiu, a ceea ce ceilalți cred că sînt eu, a ceea ce eu sînt pentru alții etc., această dialectică a Eului cu Altul este un continuu conflict între motivațiile inconștiente și mișcările Eului constitutiv, care rupe în permanență unitatea persoanei. Însă Eul, alegîndu-și un personaj potrivit cu ceea ce el este și cu ceea ce el trebuie să fie, iese din această ambiguitate propunîndu-și o ființă a sa ca ideal. Eul nevrozatului, din contră, admite să fie totodată el și un altul. Acestei dualități, acestui dublu registru al *duplicității* îi corespunde *artificiul* existenței sale. Nevrozatul este o ființă inautentică, întrucît admite să poarte o mască ce nu coincide nici cu cea a propriei conștiințe despre sine, nici cu cea a altora despre el, el prezentîndu-se, reprezentîndu-se și fiind totodată reprezentat. Așadar, existența nevrozatului este sortită teatralității unei scene pe care se joacă roluri de tragicomedie sau de roman. În legătură cu isteria, forma cea mai spectaculoasă a nevrozelor, P. Racamier[11] a pus în evidență *des-figurarea* afectelor în acest caz și constrîngerea istericului de a juca diverse roluri jucîndu-se cu el însuși. Mai recent, A. Green[12] a arătat felul

[11] P. C. RACAMIER, *Hystérie et théâtre,* în „Evol. psych"., 1952, II, pp. 257—291.

[12] A. GREEN, *Le rôle. Contribution a l'étude des mécanismes d'identification,* în „Evol. psych"., 1961, pp. 1—32.

în care rolul existențial actual al fazelor oedipiene de identificare (după cum vom sublinia mai departe), al cărui „text" are dramatismul angajării „unei ființe ca Altul", așadar acest rol ambiguu intră în joc, dar într-un joc care poate fi o comedie sau o tragedie și al cărui actor este în același timp propriul său autor. Întreaga simptomatologie a nevrozaților, simulacrele, excentricitățile, excesele, reacțiile caricaturale, șantajele, într-un cuvînt nesinceritatea derivă din această poziție instabilă a Eului față de el-însuși. Caracterul complicat al conduitelor, machiavelismul și strategia apărării reprezintă în acest caz un adevărat labirint, în care Eul se pierde. Neașteptat însă, el se pierde incomplet, însușindu-și fără să accepte „paradoxul comediantului", pe care l-a analizat atît de bine, în multitudinea aspectelor sale, Diderot, paradox care ne trimite în interiorul Eului, în spațiul unei scene și al unei reprezentări de care subiectul este totodată conștient și inconștient că este și nu este așa cum el se manifestă.

Clinica a cunoscut întotdeauna „istoriile" nevrozaților, dar numai odată cu Freud a fost descifrată semnificația simptomelor nevrozei. Acestea sînt *simbolice,* adică manifestă, în planul conștiinței, în bună parte influențat de imaginar, o trebuință „de a face ca și cum", „de a fi ca și cum", de a împrumuta *altuia* ca sieși imaginea de sine. Acest „altul", care în felul acesta intră în conflict cu Eul și cu istoria sa este producătorul unei alte istorii, al unei istorii ce nu poate intra în istoricitatea proprie a eului, dar care îl fascinează în permanență, îl stăpînește. Această dublă *posesiune* care interferează cu proprietatea Eului, acest fapt care dedublează conștiința de sine ne apare (cum i-a apărut lui Freud pentru prima dată în *teoria nevrozei*) ca avînd forma unei alte persoane care vorbește în propriul Eu. Nevrozatul are conștiința de sine stăpînită de un altul prezent în sine și de o falsă istorie a sa; el nu are puterea unei conștiințe a ceea ce vrea să spună sau a neputinței de a spune. Nevrozatul nu are puterea de a scăpa de acest altul al său, adică de inconștientul său fără să piardă conștiința dedublării sale. Vom vedea, în ultima parte a acestei cărți, cum putem înțelege acest „personaj" inconștient, care în ochii unor psihanaliști este mai mult ceva, un lucru, decît cineva, un personaj.

Ne vom mulțumi pînă atunci să luăm doar act de structura particulară a Eului nevrotic, care nu se reduce la o structură *de apărare* împotriva angoasei ce îi stăpînește inconștientul. Dintr-o astfel de reducere a *Eului nevrotic* a apărut iluzia psihologiei psihanalitice de a considera Eul, în general, ca un ansamblu de „mecanisme de apărare". E adevărat că și în fenomenologia Eului nevrotic acest Eu slab (iar nu „foarte puternic", așa după cum este considerat el frecvent) e redus la natura sa defensivă (care se dovedește a fi și o agresivitate ofensivă) despre peripețiile căreia povestește mitologia inconștientului. Este însă la fel de adevărat că modul de a fi sau de a nu fi al acestui Eu conferă o anume semnificație manifestărilor lui, adică un sens existențial caracteristic nevrotic, determinat de dorințe inacceptabile, imposibil de satisfăcut. Aceste *imagos,* aceste „complexe" conduc la unele momente ale preistoriei Eului și reprezintă vicisitudinile alegerii obiectuale a *libido*-ului, adică mecanismele de identificare și în special de identificare sexuală, a căror problematică rămîne indefinită la nevrozat, fără o altă soluție decît una metaforică.

Nevrozatul are conștiința faptului că e locuit de un altul care nu este el, nu poate fi sau nu vrea să fie el, dar de care el este stăpînit. Această împărțire a conștiinței nu se poate însă realiza decît printr-un *personaj,* fie el și fals ori falsificat, care (ca acele „personaje în căutarea autorului lor", reduse la niște fragmente dramatice) nu poate nici trăi, nici deveni. Nevrozatul își organizează existența pe un plan imaginar, întrucît nimic nu poate intra în istoria sa fără să apară istorioarele sale imaginare, acestea fiind de fapt „organizatorii" embrionari ai destinului său. Destin derizoriu și dramatic, esențial tragi-comic; nevrozatul își deplasează „simbolic" angoasa într-o panică față de un obiect, față de o acțiune sau față de o situație (fobie sau isterie de angoasă), își destramă destinul, multiplicîndu-l într-o adevărată strategie de interdicții și de rituri magice (obsesia și nevroza obsesională), ori utilizează toate mijloacele expresivității sale psihosomatice pentru a se juca sau pentru a juca față de alții comedia unei *maladii* a corpului, exprimînd în felul acesta locul *răului* său sau *malformația* întregii sale ființe (isterie de conversiune).

3. EUL ALIENAT

Trecînd de la Eul nevrotic, virtual divizat, la Eul psihotic, ferm divizat într-o opoziție între el și Lumea sa, asistăm la o metamorfoză pe care clinica ne-o poate înfățișa oricînd. Eul *(le Moi)* devine un *Altul*. Aceasta este formula cea mai simplă a *alienării* radicale. S-a spus, și nu o dată, după Hegel și în toate dialecticile noi ale *Entfremdung*, lucru pe care l-am consemnat dealtfel și noi, că Eul nu se constituie decît prin alienare (vom relua această temă cînd vom aborda fenomenologia Eului ținînd seama de necesitatea lui de a se depăși prin atracția către o altă ființă). Ceea ce filosofii și antropologii existențialiști tot repetă în această privință își găsește o deplină justificare în psihopatologie, și anume în *nebunie*, înțeleasă în sensul ei tare.

Acest „mod-de-a-nu-mai-fi-în-lumea-ta" apare în clinică în două feluri: ca deliruri sistematice, în care *Eul devine un Altul*, și ca deliruri schizofrenice, în care *Altul devine Eu*. Acesta nu e un joc de cuvinte, ci privește două aspecte reale de tulburare structurală a Eului, care constituie baza clasificărilor și a analizelor clinice ale psihozelor delirante cronice.

Alienarea, care definește delirul în cel mai autentic aspect al său *(der echte Wahn)*, nu este o fază a istoriei individului, ci sfîrșitul său. Imaginea cea mai evidentă și cea mai tragică a nebunului nu este complexă, ea nu e construită prin metaforă, aproximație, analogie, introspecție rafinată ori cugetare metafizică, ci e „cu totul simplă" și „în mod absolut" astfel. Pentru bunul simț, absolutul acestei alienări își găsește cea mai grăitoare ilustrare în imaginea individului care, de pildă, se crede Napoleon; el crede că *este* Napoleon. Intrăm aici în sfera constituției însăși a Eului, ale cărui modalități se descriu în termeni de credință, convingere și judecată. Ajungem astfel la *Irațiune*, ca formă a „Eului alienat". Formula „Eu (*je*)-sînt-cineva-care-nu-sînt-Eu" nu e suficientă pentru a defini această alienare, care mai cere să se afirme și că „eu (*je*)-nu-sînt-nebun", adică faptul ca irațiunea să fie exclusă în numele unei rațiuni atribuite de ea însăși. „Nebunia este o boală care se ignoră", „nebunia este inconștientă de ea însăși" sînt aforisme care se referă la schimbul reciproc și simultan de locuri între Eu (*Moi*) și altul în teribila *luciditate* a negării sale. „Eu (*je*) nu

sînt nebun", „ar trebui să fiu nebun să nu cred", „nu eu (*je*) sînt nebunul, ci tu", „toți ceilalți sînt nebuni" — iată expresii ale unei radicale inversiuni a logicii. Este o inversare a mișcării de revoluție a ființei pe orbita lumii sale. Mișcările alienatului nu se înscriu în logica lumii, ci lumea gravitează în jurul dorințelor sale cristalizate într-o credință absolută. Ele nu mai sînt, ca în cazul omului normal, obiectul unei „problematici", ci devin obiecte absolute, întrucît dogmatismul alienării este absența totală a îndoielii și a vreunui mister. Totul este clar în această conștiință de Sine inconștientă de ea însăși, adică de condiția de a fi un om într-o lume împreună cu alții și în acord cu o rațiune comună.

Dar înainte de a ajunge la acest „adevăr" absolut (pentru care magalomania este expresia maximă), alienatul se supune tot atît de dogmatic unui Alt al său, care îi ocupă centrul, dislocuindu-i propriul Eu *(Moi)*. Tema *persecuției* este obiectivarea acestei imagini a Altuia care îi alungă propriul Eu din lume. Toate peripețiile romanului delirant în care subiectul se povestește, chiar și cea mai adevărată dintre istoriile sale, nu sînt decît explicații, credințe și convingeri prezente într-o judecată falsificată, urmînd să transforme în adevăr ceea ce este contrariul adevărului. O astfel de psihoză sistematică se dezvoltă și se cristalizează în și prin revoluția copernicană a sistemului de valori ale Eului, adică printr-o metamorfoză care face Eul conștient de faptul că el este ceea ce nu este, nu trebuie să fie și nu poate să fie.

Atît timp cît Eul alienat își controlează coerența, el nu admite delirul decît ca un „sistem". Exprimîndu-l, Eul alienatului își disimulează delirul prin manifestările și prin instrumentele Rațiunii; socotește că e de apărat și e plauzibil (atribuindu-i aproape natura unui postulat). Eul devine astfel pentru el însuși un Altul a cărui existență se demonstrează. Delirul paranoiac se dezvoltă, dacă nu ca o teoremă, cel puțin ca o simfonie „în ordinea și cu claritatea" tragică a unei perfecte dar inverse conștiințe a raporturilor Sinelui cu lumea. Devenind un altul prin simpla și pura reflexie de sine în imaginea altuia, Eul alienat stăpînește în altul propria-i constituție. Cel care persecută este imaginea inversată a Eului-însuși.

Dar — și aceasta e structura persoanei schizofrenice și a lumii schizofrenicilor — dezorganizarea personalității poate face să regreseze Eul pînă la o fază sau pînă la o

infrastructură a sa în care dispare ca sistem de valori personale, ca *autor al Lumii sale*, aceasta devenind „autistică", adică opusă unei adevărate lumi. Un Altul ia locul Eului acum, antrenîndu-l în labirintul său. *Inconștientul* — după cum vom vedea în ultimul capitol al cărții — devine „conștient", se întoarce ca „un deget de mănușă", anulînd persoana și lumea ei sau atrăgîndu-le într-o lume fără persoană. Aceasta este catastrofa schizofrenică, adică metamorfoza autistă a Eului și a lumii sale. Eul „autist" nu este un eu care se retrage din lume, cum se crede adesea „destul de naiv", „salvîndu-se" astfel Eul de la alienare (refuzîndu-se adică, în fond, ca schizofrenul să fie socotit un alienat și asumîndu-i doar o „simplă" și cu totul rezonabilă intenție de fugă de realitate). Eul autist nu este subiectul aflat în deplinătatea puterii sale și care poate să-și comande singur retragerea, ci o modalitate de existență a cărei subiectivitate nu mai e posibilă, la fel ca și obiectivitatea lumii sale dealtfel. „Modul Eului de a fi" autist în lumea lui se exprimă în special prin distorsiunea semantică a sistemului său verbal. Acesta își pierde valoarea de comunicare, încetează să mai fie un mijloc, devenind un scop. Într-adevăr, în toate formele neologice sau schizofazice ale discursului său, în salata de cuvinte, și în special în cea a pronumelor și a conjugării verbale, schizofrenicul nu face altceva decît să complice interlocuția. Limbajul său nu mai spune nimic sau nu mai e decît un joc papagalicesc sau poetic (metafore, metonimii, neologisme etc.). În acest labirint verbal relațiile Eului cu Altul dispar, conștiința de sine destrămîndu-se și confundîndu-se cu cea despre alții și despre lumea obiectivă. În felul acesta, gîndirea schizofrenică se aseamănă cu cea din vis; și una și cealaltă exprimă prin limbajul inconștientului cel mai autentic limbaj al psihozei.

Eul autist se prăbușește înăuntrul său, pierzînd, odată cu lumea sa, însăși forma relațiilor sale organice. *Procesul schizofrenic* de disociație, de dezagregare sau de regresiune narcisistă a personalității este totodată o *neputință* și o *trebuință*. Trebuința de constituire a unei lumi de fantasme este creatoarea unei pseudolumi imaginare, a *Eigenwelt*-ului schizofrenic, supuse magiei fantasticului, ce se abate de la ordinea naturală și logică a realității. Neputința (adică „structura negativă" a acestei regresiuni) este dezorganizarea în care cade Subiectul, acesta inversîndu-și raporturile cu Altul, încetînd să „le mai

conțină" (de a le mai avea înăuntrul său), fiind lipsit de puterea de „a le mai conține" (de a fi stăpînul său).

Putem urmări, așadar, alienarea Eului, după puritatea și luciditatea sa, cea a unei transcendențe delirante a raporturilor Eului cu Lumea sa, pînă la punctul schizofrenic în care ea coincide — fără a se confunda în întregime — cu destructurarea cîmpului conștiinței și cu tulburările experienței trăite[13] pe care aceasta le implică (Bleuler, Berze etc.).

Dezorganizarea Eului atinge acum limita în punctul în care rațiunea cedează sau dispare posibilitatea de integrare a Lumii într-un sistem de valori logice și în realitate. Ceea ce distinge totuși Eul alienat (chiar sub forma sa schizofrenică) de Eul dement este faptul că ansamblul credințelor sale, al determinărilor, al conduitelor și al sentimentelor sale formează o lume în care Eul încă se mai poate angaja, rămînînd încă propriul său producător. Oricît de degradat ar fi schizofrenicul (exceptînd poate formele terminale ale schizofreniei, în care pseudodemența coincide cu „demența precoce"), el este totuși un om care, deși trăiește într-un continuu fantastic, are o inteligență nu întotdeauna în mod radical și ireversibil alterată.

4. EUL DEMENȚIAL

Ceea ce definește demența este incapacitatea Eului de a opera integrarea logică a comportamentului său, adică o tulburare de bază a structurii intelectuale a Eului. Demența este o formă patologică a Eului care și-a pierdut funcția de judecare. Și în somn sau în stările de destructurare a conștiinței (în special în stările confuzo-onirice, korsakowiene sau stuporoase) judecata este suspendată, dar lipsa actualizării operaționale nu e în acest caz demență. Ceea ce dispare aici, în aceste tulburări ale conștiinței, este capacitatea de organizare a experienței după valorile intelectuale de orientare, după cum dispar și modalitățile punerii în formă conceptuală a gîndirii discursive

[13] Acesta este un punct capital care a constituit și va constitui un leitmotiv al studiilor noastre asupra schizofreniei; *cf.*, în special, capitolul *„Schizophrénie"*, în „Encycl. méd. chir. Psychiatrie", III, 1955; *cf.*, de asemenea, rapoartele noastre din *Journées de Bonneval* (în „Evol. psych.", 1958, II, III) și la Congresul mondial de psihiatrie, Zürich, 1957.

sau de construcție dialectică; tabloul clinic al confuziei, cuprinzînd anularea mai mult sau mai puțin completă a activității operaționale spirituale, face ca Eul *să dispară, să se videze,* adică să se manifeste numai ca o virtualitate care se actualizează din nou atunci cînd starea de inconștiență sau de subconștiență încetează, cînd Eul se trezește. Nu același lucru se întîmplă în starea de demență, în acest caz dezorganizarea psihică avînd loc în prezența unui Eu vigilent, *dar a unui Eu a cărui vigilență este în mod esențial alterată.* Dementul este adesea confuz, însă el e în general mai puțin „tulburat" decît confuzul în privința „funcțiilor sale elementare" și a contrastelor clinice și electrice ale vigilenței și somnului. Dementul dovedește o ineficiență a Eului (în testele de performanță el manifestă o deteriorare mentală și o slăbiciune intelectuală), dar mai ales *o viciere de bază a judecății.* Aceasta înseamnă pierderea simțului autocritic, indiferență totală față de valorile morale sau logice, lipsă de interes față de propriile-i acte, vorbiri și idei, ceea ce caracterizează nivelul scăzut al sistemului de valori la care se află dementul. Personalitatea dementului este profund alienată, în măsura în care dementul nu are nici lume, nici persoană și nici o problematică a existenței. Vidul sau „deșertul" demențial afectează în special inteligența, rațiunea. Cu alte cuvinte, analiza demenței ne trimite cu necesitate la o analiză a inteligenței, dar aceasta din urmă înțeleasă nu ca o sumă de funcții sau de scheme discursive ori logistice, ci implicînd faimosul factor G al lui Spearman. Or, acest factor, așa cum apare el în analizele factoriale ale inteligenței, ca saturînd sau transcendînd toate probele, acest factor care animă inteligența în *insight* nu reprezintă altceva decît Eul subiect și agent al inteligibilității lumii. Nici o logistică nu poate să treacă de o logică, nici un raționament, nici un schematism intelectual, nici o cibernetică a informației nu poate fi concepută fără un sistem axiologic, care constituie legea ce dă sens judecății. Inteligența presupune un subiect care nu numai că posedă această inteligență, ci el însuși este un subiect inteligent. Această modalitate de a fi rațional, această structură de asimilare (pentru a relua un termen drag lui Piaget, căruia îi datorăm atît de mult în epistemologia genetică legată de dezvoltarea subiectului) constituie ontologia rațiunii ca ontologie a ființei raționale, adică o ontologie a subiectului care se cunoaște cu-

noscînd lumea. Aceasta înseamnă a spune că construcția personalității se operează printr-o capitalizare a valorilor proprii, care constituie fondul[14] inteligenței sale.

Fără îndoială că percepțiile, automatismele, amintirile și deprinderile subzistă la dement, dar ele sînt *membra disjecta,* nu ajung să se integreze în conștiința autocritică, în conștiința de sine și a situațiilor, căci pentru el nu există nici persoană, nici situație decît ca vagi reflexe a ceea ce el a fost. Dementul nu mai este „istoric", istoria Eului său s-a oprit. Incapabil de o astfel de invenție, de o astfel de creație, de adaptare la dificultățile noi care apar în viața omului, obligîndu-l să rezolve întotdeauna „probleme", el își pierde motorul propriei istorii. Își pierde capacitățile și drepturile, este „incapabil", în sensul juridic al cuvîntului, să mai fie o persoană. Această decădere a dementului este însă reversibilă, ea este încă „omenească", fapt pe care vechii clinicieni nu-l considerau; analiza existențială a dementului surprinde „inexistența" sa, adică pierderea a ceea ce este „pentru sine", dementul fiind redus la nivelul unei „quasi-animalități" și, uneori, pînă la viața vegetativă.

O astfel de degradare a Eului pînă la faze sau infrastructuri ale „inexistenței" sale o putem găsi și în cazul *ageneziilor de personalitate* constituite de *stările de arierare sau oligofrenie.* De la personalitatea rudimentară sau teratologică a idiotului, de la arierarea *debilului mental* la *arierarea afectivă* și la starea de *dezechilibru* congenital al personalității, analiza spectrală a *continuum*-ului acestei lipse de organizare sau a acestei malformații ne-a condus la descompunerea Eului, ale cărui niveluri de dezorganizare am încercat să le punem în evidență.

*
* *

Dacă vom arunca o ultimă privire asupra accidentelor arhitectonice ce constituie patologia Eului deteriorat sau alienat, vom putea reduce totul la un singur fenomen — pierderea rațiunii, adică a legii de formare a omului, care își construiește istoria și lumea în transcendența unui sistem de valori individuale în același timp inte-

[14] Urmîndu-l pe E .Minkowski, noi am opus adesea „fondul" mental distrus al demenței „fondului" mental dezorganizat din confuzia mentală.

grate persoanei sale și gîndite în lumea coexistenței sale culturale. Căci omul nu se poate construi în mod original decît conformîndu-se rațiunii, adică edificîndu-și autonomia prin adaptarea la regulile umanității, de care persoana sa, constituindu-și istoria, nu se separă decît pentru a ajunge din nou în cadrul Istoriei comune, general umane, și pentru a participa, din perspectiva sa, la afirmarea acesteia. Într-adevăr, persoana și opera sa în lume sînt inseparabile în *praxis*, care face din nașterea și descoperirea de sine dialectica însăși a rațiunii teoretice și a rațiunii practice prin care omul se construiește. Studiul anomaliilor și al accidentelor evolutive ale acestei construcții ne va permite, în paginile următoare, să descriem (bazați și pe experiența noastră clinică) formarea Eului, adică acea dezvoltare pe care o parcurge personalitatea pentru a depăși stadiul *Subiectului cunoașterii* care se pune în acord cu constituția lumii în gîndirea sa logică — pentru a ajunge la stadiul Subiectului *artizan al lumii sale*, stabilind legături cu alții, fără a depinde însă de ei, și rezervîndu-și pentru el facultatea credințelor și sentimentelor sale în *Weltanschauung* — mai departe, la stadiul Subiectului care se identifică cu *personajul* său aflat în acord cu motivațiile organizării sale (cu trebuințele, instinctele și pulsiunile sale) și cu imperativele rolurilor pe care el trebuie să și le asume în mediul social — și, în sfîrșit, pentru a deveni Subiectul *stăpîn pe caracterul său:* capabil să echilibreze ceea ce el este cu ceea ce el este să fie, cu ceea ce el vrea și cu ceea ce el trebuie să fie.

Ceea ce am cîștigat prin studiul psihopatologiei este deci faptul că am putut sesiza ordinea compunerii ființei noastre raționale, adică a Eului (*Moi*) conștient de el însuși prin raport cu descompunerea personalității. Eul nu este, nu poate fi o abstracție și nici o construcție *aprioricâ*, realitatea clinică a alienării sale garantîndu-i existența împotriva oricăror sofisme metafizice sau socio-structuraliste.

Capitolul II

AUTOCONSTRUCȚIA EULUI

Eul este conștiința reflexivă constituită într-un „sistem" de valori proprii persoanei. În felul acesta Eului i se conferă existența unei *persoane* totodată asemănătoare altora și diferită de ele. Reflexia și sistemul de valori fundează Eul *(le Moi)* pentru el însuși și pentru altul ca realitate a *existentului,* definit pronominal și ca „cineva" anume. Acest „cineva" este eul *(le moi)* (tu sau el), căruia îi vom descrie în cele ce urmează structura dinamică a personalității.

Vom întîlni aici, în ceea ce privește definirea personalității, a individualității psihologice și a caracterului, aceleași dificultăți de care ne-am lovit la începutul lucrării încercînd să definim Conștiința. „Personologii" (ca și „antipersonologii"), de pildă, sesizează cu greu obiectul propriilor afirmații (sau negații), adică realitatea și autonomia *Ego*-ului.

Negarea a ceea ce opinia comună numește *Eu (Moi),* persoană (*Ego* în lb. latină, *Ich* și *Ichselbst* în lb. germană, *Self* în lb. engleză) constă în susținerea faptului că acesta este o abstracție sau o ipostază (produsă de o reificare), ori un principiu spiritual necontrolat de nici o metodă științifică de observație. Autonomia Eului (transcendența sa) este incompatibilă cu analiza sa logică (*cf. supra),* precum și cu conținutul său empiric, cu facticitatea și cu fatalitatea caracterului. În sfîrșit, posibilitatea descrierii Eului prin reacții obiective, răspunsuri condiționate, amintiri, deprinderi sau învățare *(learning)* și a considerării acestora ca o sumă a funcțiilor sau a experiențelor Eului pare să excludă o altă posibilitate, cea a înțelegerii Eului ca un polipier de imagini sau ca un agregat de date empirice, natura sa fiind o „simplă" deprindere . . .

Behaviorismul (în varianta „moleculară" a lui Watson și chiar în forma „molară" a lui Tolman), reducînd totalitatea psihismului și a personalității la comportamente, sau reflexologia, care reduce aceeași totalitate la o sumă de reflexe condiționate, constituie modelele teoretice cel mai mult opuse fenomenologiei Eului.

Psihologia profunzimilor și în special *doctrina psihanalitică* plasează în inconștient dinamismul și formarea Eului; topica freudiană consideră Eul ca o instanță inconștientă în relațiile sale cu Sinele *(le Ça)* și cu Supra-Eul *(le Sur-Moi)*, ajungînd, în sens invers, la o negație analoagă. În ceea ce privește *neopozitivismul structuralist*, am spus deja acest lucru și îl mai spunem o dată, el neagă simultan conștiința, Subiectul și Eul *(le Moi)*, substituindu-le prin „sisteme impersonale".

Aceste „negații" au ca obiect ceea ce afirmă „simțul comun". Ele consideră Eul văzut dinafară (behaviorismul) sau dinăuntru (psihanaliza), iar nu ca o realitate prin care comportamentul sau motivația sînt conștiente sau inconștiente. Cu alte cuvinte, Eul *(le Moi)* nu poate fi sesizat în însăși natura sa decît printr-o analiză structurală a organizării sale, care nu doar îi afirmă realitatea, ci o și explicitează, și anume în sensul descripțiilor și concepției lui E. Mounier, E. Rothaker, Lersch și Nicolai Hartman, adică prin dezvăluirea arhitectonicii Eului, aceasta nefiind nici o abstracție „realizată", nici o realitate „esențială", ci o realitate concretă și originară. De aici trebuie înțeles că Eul se afirmă singur, împotriva oricăror negări empirice sau speculative, fiind în natura sa să se impună astfel.

Este evident, așadar, de ce dificultăți conceptuale se lovește ideea unui Eu care, pentru a se afirma, trebuie să fie liber atît în natura sa, cît și în relațiile cu lumea și cu inconștientul său. Toți filosofii care au plecat de la Leibniz și Kant — și care susțin transcendența Eului ca structură dinamică a individualizării, ca autoconstrucție integrativă — consideră autonomia Eului ca o libertate pură, „Eul fiind condamnat să fie liber" prin însăși încarnarea sa. În ceea ce îi privește pe filosofii empiriști (Locke etc.), făcînd Eul să depindă în întregime de corp sau de realitate socială, ei se lovesc de propria negație.

Noi vom trece în revistă cîteva „teorii ale personalității" care ilustrează aceste poziții, însă scopul pe care-l urmărim este de a arăta că o adevărată „personologie" nu

poate reduce Eul la determinanții săi. Vom vedea, de asemenea, că transcendența Eului nu poate fi descrisă decît în cadrul relațiilor Eului cu imanența sa, Eul și caracterul său nefiind decît „un mod de a exista liber", cum spune Ricoeur (*Philosophie de la volonté*, p. 345), acel *nexus* care leagă voința de motivele sale și de forțele involuntare. Într-altfel spus, caracterologia sau personologia ne indică necesitatea unei depășiri a acestor poziții prin dialectica autoconstrucției Eului ca Subiect inteligibil al existenței sale. El se construiește *făcîndu-se* pe o cale proprie, care este simultan contradicția și conformitatea cu el însuși. Implicînd antagonismul *datului* (ereditatea, temperamentul, biotipologia) cu *dobînditul* (autoconstrucția și organizarea originală a personajului), sau, cum spun autorii anglo-saxoni, antinomia *nature-nurture*, Eul *(le Moi)* este o natură a cărei problematică privește ridicarea sa în și prin cunoașterea de sine, în conștiința de Sine; o astfel de problematică nu este speculativă, ci înrădăcinată în *praxis*-ul existenței, Eul construindu-se în permanență în opoziție cu el însuși. El există în și printr-o astfel de mișcare.

1. TEORIILE PERSONALITĂȚII[1]

Teoriile personalității pot fi împărțite, în esență, după cum urmează:

— Teorii *reductoare* ale complexității Eului; ele reduc personalitatea la un fel de *homunculus* elementar, la un mozaic de caractere, de dispoziții, idiosincrazii, senzații cenestezice, făcînd-o dependentă de impresii. Teza generală a acestor teorii este că totul e dat sau primit în personalitate, că personalitatea nu e decît fie o colecție de proprietăți, fie un reflex al mediului.

[1] Reducem la maximum expunerea acestora întrucît, în detaliu, ele au făcut obiectul unei conferințe speciale și al volumelor noastre *(Études)* consacrate psihopatologiei personalității. O clară, deși incompletă, documentare privind conceptele fundamentale și teoriile de care ne ocupăm poate fi găsită în cartea lui FILLOUX, scrisă pe această temă. Trebuie să amintim în acest sens și lucrările lui G. W. ALLPORT (1937 și 1950), R. C. CATTELL (1956), H. A. MURRAY (1938), E. MOUNIER (1947), precum și articolul lui Harry BOUR *(Personality theory*, în *American Handbook of Psychiatry* — volum coordonat de Silvano ARIETTI, 1959, t. I, pp. 88—113) asupra personologiei americane.

— Teorii care pun accentul pe mișcarea evolutivă și organizarea Eului. Unele dintre acestea sînt teorii *genetice*, în sensul că ele au în vedere personalitatea în dezvoltare, „persoana fiind istoria sa", teză adevărată și care se aplică la aspectul cel mai profund al structurii Eului, dar cu condiția deschiderii dezvoltării acestuia către o transcendență a sa, iar nu prin închiderea în sine, în inconștiența relațiilor sale. Rezervăm aici un loc special teoriei freudiene a Eului.

— Teorii *dinamice*, care pun accentul pe structura globală a procesului de individualizare și de funcționare a Eului. Teza de bază a acestor teorii este că personalitatea constituie psihicul ca atare, în totalitatea lui; persoana riscă să-și piardă în acest fel originalitatea sau fizionomia în generalitatea organizării psihice.

— Teorii care pot fi desemnate ca *personaliste*, întrucît ele fac o descriere a persoanei umane în expresia sa de maximă umanitate, existențială și etică. Ele descriu Eul ca *Fiind*-ul existenței, ceea ce nu se *poate contesta* că nu e așa, însă au tendința să extindă această organizare dincolo de Eul însuși.

A. TEORIILE „ELEMENTARISTE". REDUCEREA PERSONALITĂȚII LA DETERMINANȚI BAZALI

Aceste teorii consideră *personalitatea* ca un mozaic „prefabricat" de *„nature"* sau de *„nurture"*. Personalitatea e considerată ca „gata făcută" și „statică", preformată, reductibilă la „caracteristici" ca temperamentul, trăsăturile de caracter, funcțiile biologice, formele corpului sau la o condiționare culturală. E vorba, în fond, de a trata personalitatea ca o „individualitate" ce se află înscrisă în fizionomia sa (ca în amprentele digitale) sau în constituția sa și ale cărei *elemente* sînt imprimate de caracterele speței umane sau ale comunității.

Reducerea personalității la biotip și la temperament. Biotipologiile

E vorba de o veritabilă reificare a persoanei reduse la *morfologia* sau la *proprietățile* sale congenitale (biotipologie, temperament).

Este suficient să arătăm că toate aceste biotipologii provin de la un psihiatru, E. Kretschmer, ca să înțelegem că reducția operată în acest caz corespunde unei „caricaturi" patologice a personalităților. Firește că nu vrem să spunem prin aceasta că astfel de cercetări metodice asupra corelațiilor dintre temperament, forma corpului și caracter ar fi fără valoare și că „datele biotipologice" nu ar intra în realitatea persoanei pentru a-i defini fizionomia și reactivitatea, însă această zonă „vitală" a personalității, în măsura în care este „doar bazală", nu atinge structura dinamică și istorică a persoanei, oricare ar fi necesitatea acesteia din urmă, absolută pentru ea, de a se construi pe aceste temeiuri. Biotipologiile aparținînd lui Sheldon, școlii italiene (Giovanni, N. Pende, Viola), școlii franceze (Sigaud, Thorn, Mac Auliffe, Corman, Verun), celebrul studiu al dimensiunilor personalității nevrotice al lui Eysenck sau tipologia temperamentului nervos a lui Pavlov constituie monumente de observație, față de care critica noastră fundamentală sau faptul că nu insistăm asupra lor nu trebuie să conducă la diminuarea importanței deosebite a faptelor de știință cărora acești mari biotipologi li s-au consacrat.

Reducerea personalității la trăsăturile de caracter. Caracterologiile[2]

Trăsăturile de caracter sînt nenumărate. O încercare a surprinderii lor au făcut-o Allport și Odberg, care au înregistrat 17 963 de termeni, adjective sau substantive, desemnînd în lb. engleză *trăsături* de caracter, adică modalități diferite de a fi. Trebuie adăugat aici faptul că, întrucît ele sînt „caracteristici" ale unui „caracter" individual, aceste trăsături se combină într-o „ecuație personală" care, la capătul analizei factoriale, ne înfățișează un „horoscop" despre care nu știm nici de unde vine, nici unde ne va conduce. *Analiza destinului* (Szondi), oricît de curioasă este uneori valoarea sa de prognostic, sau testele proiective de personalitate, fie ele tematice (T.A.T.) sau structurale (Rorschach), nu ne indică decît o orientare sau o configurație caracterială fundamentală. Astfel, infinitatea trăsăturilor sau a posibilităților caracteriale se

[2] *Cf.* studiul critic al lui P. de GAUDEMAR, *Le développement de la caractérologie*, în „Journal de Psychologie", 1957, 54, pp. 326—352.

reduce, în toate caracterologiile, la o alegere mai mult sau mai puțin arbitrară a unui număr foarte mic de proprietăți. Acestea sînt dealtfel aproape întotdeauna aceleași.

Caracterologiile constituționaliste ale lui Delmas și Boll, sau ale școlii de la Groninguen (Heymans și Wiersma) sînt în același timp tipice pentru o astfel de reducere a personalității, a proprietăților esențiale: ceea ce, repetăm, este perfect fundat prin importanța „caracteristicilor" de tip pe care se construiește individualizarea, dar riscîndu-se să se atribuie preformării, mozaicului cromozomic al constituției personalității întreaga originalitate a destinului său.

Unele sisteme caracterologice, cum este cel al lui R.B. Cattell, respingînd această simplitate de înțelegere a personalității încearcă o analiză factorială a trăsăturilor de caracter, care, e adevărat, surprinde multitudinea lor, pierzînd însă „pregnanța" tipurilor lor.

Reducerea personalității la cenestezie

Această veche concepție, de pe timpul lui Taine și Th. Ribot, nu pare să-și găsească locul aici, după criticile pe care le-am făcut atîtor autori, și în special lui Pierre Janet, însă o astfel de „teorie senzaționistă" a „personalizării" e atît de frecvent reluată în teoriile „depersonalizării" și atît de prezentă în gîndirea multor psihofiziologi, încît ne vedem obligați să o menționăm, mai ales sub forma sa modernă, a psihofiziologiei schemei corporale (a somatognoziei) ca fundament al identității și identificării Eului. Vom spune în acest sens, lucru repetat și de Merleau-Ponty de nenumărate ori, că aici nu e vorba de „descărnarea" Eului, avînd în vedere că se refuză reducerea personalității la „sentimentele", la senzațiile sau la percepțiile sale intero- și proprioceptive, care intră efectiv în constituția cîmpului conștiinței, ci de faptul de a nu greși admițînd simplificarea exagerată a acestei reduceri, pentru a nu confunda. Eul cu cîmpul experienței sensibile.

Reducerea personalității la „baza" sa sociogenă sau culturală

În acest caz personalitatea nu mai e redusă la proprietățile sale intrinsece, ci la amprente, la un fel de *imprinting* cultural. Teoriile de acest tip reduc personalitatea la un produs al culturii sau la o sumă a deprinderilor sale.

Ego-involvment este redus destul de ușor de unele școli sociologice, psihologice și psihanalitice anglo-saxone (M. Mead, Linton, Sullivan etc.) la parametrii săi sociogenici sau ecologici. În ce privește *Ego*-ul, el e considerat ca un simplu fenomen de aculturație, un *pattern* de cultură oferit de alimentația sociogenă. Putem aminti aici și faimoasa *personalitate de bază* a lui Kardiner și Linton, asupra căreia se poate găsi un studiu aprofundat în opera lui Dufrene (1953).

Reducerea persoanei la un sistem asociativ de tip „stimul-răspuns" sau de condiționări ale mediului extern se înrudește, prin fundamentul său behaviorist empirist și senzaționist, cu „socioreducția". Teoria *learning*-ului, admițînd faptul că învățarea, formarea deprinderilor constituie o a doua natură, reduce personalitatea la un montaj cumulativ de elemente de comportament. Numeroase teorii inspirate din „behaviorismul" molecular de tip Watson au fost elaborate în această direcție (Hull). Ele sînt în general armonizate cu întreprinderi de tip psihanalitic (introiecție, frustrație) și fac apel la un mozaic de dispoziții afective care „întăresc" sau utilizează condiționarea (Dollard și Miller, Seats, Mowrer). Concepțiile anglo-saxone, mai accentuat „gestaltiste" sau „molare", despre care vom vorbi mai departe, au deseori tendința de a se apropia de modul de a concepe personalitatea ca un „agregat" de experiențe, ca un efect al ambianței.

Totuși, această „epigeneză" sau această „exogeneză" a personalității, care se referă așadar numai la determinarea dinafară, la influența mediului exterior, nu rezistă criticii, mai ales într-o perspectivă „relativistă" (mergînd pînă la referința explicită a sistemului lui Einstein). Kurt Lewin — celebrul teoretician al cîmpului psihosociologic — a arătat *(A dynamic of Personality*, 1935; *Field theory in Social Science*, în „Selected theoretical Papers", 1951) că persoana e un sistem organizat după un model *topologic*, a cărui diferențiere presupune o interacțiune reciprocă a variabilelor lumii externe și conștiinței [B=f (P.E.), unde B = comportament (behavior), P = personalitatea, E = mediul *(environnement)*. Cu alte cuvinte, putem spune că Mediul este în mijlocul (în centrul) organizării însăși a Eului. Pentru K. Lewin, persoana este o unitate intrasistematică. Teoria sa, în ciuda conceptelor

dinamice și a apelului la valențe și vectori și chiar la mecanisme inconștiente, rămîne tributară teoriei stimul-răspuns, adică unei scheme reflexologice, fie că aceasta este mai apropiată sau mai depărtată de modelele lui Hull, Dollard sau Miller etc.

B. TEORIILE DINAMICE ALE ONTOGENEZEI ȘI STRUCTURII PERSONALITĂȚII

Aceste teorii nu urmăresc să găsească, asemenea celor expuse pînă aici, „nucleul" originar și original al individualizării, ci caută să pună în evidență individualizarea ca *dezvoltare* și ca *structurare progresivă*.

Teorii genetice

Este greu ca o „egologie" să nu fie genetică. Într-adevăr, chiar și celor care preferă conceptul *Gestalt* sau „structură comprehensivă" în locul conceptului evoluției organismului, precum și celor care pretind, odată cu unii fenomenologi, că au în vedere constituția psihică pură, li se impune ideea potrivit căreia personalitatea nu este dată, ci „dobîndită", constituită cu vremea, comportînd schimbare, mutație, devenire.

Concepțiile genetice ale personalității au în vedere, în plus, *dezvoltarea istorică* și *maturarea acesteia*. Ele urmăresc să pună în evidență organizarea sa internă, al cărei sens general este al unei din ce în ce mai mari complexități, al unei din ce în ce mai mari libertăți a structurilor și a ciclurilor funcționale care construiesc progresiv personalitatea.

Numeroase concepții privind evoluția personalității pun la baza acesteia fie omul primitiv (Lombroso și teoriile naturaliste), fie „geniul" speței noastre, esența umanității (Nietzsche, Bolk, Spengler, Klages etc.), dar toate susțin o mișcare de trecere din acest stadiu sau din acest substratum spre forme personale, spre individualizare.

Există nenumărate teorii genetice. Noi ne vom opri numai asupra cîtorva: asupra celei a lui H. Wallon, mai întîi, apoi asupra teoriei dezvoltării psihice a lui Piaget și asupra teoriei lui Pierre Janet.

a) *H. Wallon* — Pentru H. Wallon, etapele dezvoltării personalității, înțeleasă ca „ființă totală fizico-psihică", presupun „o schimbare a economiei globale a acesteia". Această metamorfoză are loc în *faze* (alternanțe de reacții metabolice) și *crize*.

Stadiul *impulsivității motorii* (planul condiționării) se caracterizează prin primele relații între mamă și copil. În *stadiul emoțional* copilul se proiectează în mediul familial, asimilîndu-l. Această relație (sociabilitate sincretică) are actele care o formează „indivize". Către sfîrșitul primului an de viață, copilul trece în *stadiul senzorio-motor*, cînd comportamentele de orientare și de investigare îi permit cucerirea spațiului și a lumii obiective. *Activitatea ludică*, caracterizată prin bipolaritatea acțiunilor, a situațiilor (sincretism diferențiat), permite „eului" să se separe de obiecte în „joc". *Faza personalizării* se caracterizează prin dezvoltarea Eului; acest Eu își face apariția în și prin limbaj, care e un exercițiu extrem de atrăgător pentru copil, afirmînd, cu interesele și complexele sale afective, existența unei persoane proprii. Acum și astfel se manifestă *criza de la trei ani* a copilului, ea marcînd prima formare a personalității acestuia. Apoi caracterul și personalitatea se dezvoltă prin jocul acțiunilor și reacțiunilor, care se integrează treptat în comportamente sociale.

b) *J. Piaget* — Psihologia genetică și epistemologia lui Piaget nu sînt centrate explicit pe noțiunea de personalitate. Dar faptul că Piaget studiază nașterea inteligenței, a limbajului și a gîndirii, construcția numărului și a realului la copil, faptul că el dovedește organizarea operațiilor intelectuale, a logicii și logisticii în sisteme de cunoaștere, luîndu-și ca obiect de studiu cucerirea de către om a lumii, ne trimite vrînd-nevrînd la *construcția* omului ca personalitate. Dealtfel, specializat în organizarea structurilor noetice, Piaget abordează ceea ce este esențial pentru personalitatea umană: arhitectonica sa de ființă rațională. Firește că nu ne propunem să expunem aici acest monument al psihologiei genetice contemporane care este psihologia lui Piaget. Ne vom mulțumi să ne referim la teoria sa privind organizarea schemelor intelectuale și construcția realului, pentru a surprinde apoi modul în care teoria sa a cunoașterii constituie o ontologie a subiectului aflat în procesul cunoașterii lumii, adică, la urma urmei, o teorie genetică a personalității.

Constituirea inteligenței senzorio-motorii. Constituirea schemelor operaționale de adaptare, care asimilează și elaborează experiențele primitive (nașterea inteligenței), nu poate fi concepută decît pe un model biologic. Aceasta întrucît categoriile fundamentale (Hoeffding) ale funcției de organizare și care reglează această ordine (totalitate, relații, ideal sau valori) și cele care sînt legate de adaptare (asimilare și acomodare) formează invarianții formali, modelele sau schemele de construcție ale „organismului" intelectual. Piaget înscrie dintr-o dată dezvoltarea inteligenței în sistemul său de coordonate: *asimilarea și acomodarea,* adică în ceea ce reprezintă capacitatea de *construcție* a schemelor și capacitatea de a le utiliza. Marele lui merit este de a fi urmărit pas cu pas, printr-o analiză minuțioasă, activitățile de asimilare și de adaptare, construcția operațională. Exercițiul pur reflexiv privind organizarea este un procedeu *de asimilare* primordial (tendința de repetare a conduitelor asimilate). Într-un al doilea stadiu *(primele adaptări achiziționate și reacțiile circulare primare),* cînd copilul face deprinderea sugerii degetului, asimilării i se suprapune o reacție de acomodare ce pune în joc exersarea într-o nouă capacitate, de coordonare intersenzorială sau senzorio-motorie. De aici încolo, și aceasta este extrem de important, există o *diferențiere* între asimilare și acomodare. Ea are posibilități de autodeterminare ce sînt durabile și sistematice. Adaptările senzorio-motorii intenționale sînt caracterizate prin reacții circulare secundare care trec pragul achizițiilor, constituind un ciclu indefinit de acomodări. Urmează *stadiul schemelor secundare* și al coordonării lor în vederea aplicării la situații noi. Se trece apoi la stadiul *reacțiilor circulare terțiare* și la descoperirea de mijloace noi prin experimentare activă. Acum se încheie construcția aparatului instrumental intelectual care face posibilă *invenția.* Pe de o parte, acestei creșteri a complexității îi corespund aptitudinile pentru invenție prin *reprezentare.* Acțiunea e deci interiorizată, iar interiorizarea înseamnă activitatea subiectului, care acum dispune, pentru atingerea scopurilor sale, de posibilitatea unei medieri simbolice.

Firește că, redus la atît, un astfel de schematism operațional este mult prea puțin, el trebuind să fie susținut și animat de fapte și observații; „operațiile" par în acest caz a fi scoase dintr-un catalog pragmatic, behaviorist sau

cibernetic al comportamentelor autoreglate. Vom urmări, în consecință, să surprindem unde și cum este introdusă persoana în această mecanică operațională.

Construcția realului la copil are loc prin demersuri și prin structuri ale inteligenței senzorio-motorii. După ce arată cum *asimilează* copilul direct mediul exterior la propria activitate, constituindu-se un număr crescut de scheme totodată mai mobile și mai apte de a se coordona între ele, Piaget urmărește să evidențieze modul în care, *paralel* sau datorită acestei *implicații* progresive a schemelor asimilatorii, se elaborează universul extern. Dealtfel acesta nu depinde numai de *asimilarea* implicatorie, ci și de *acomodarea* explicatorie. În primele luni de viață ale copilului, asimilarea rămîne centrată pe activitatea organică a subiectului, universul său fiind haotic, fără regularitate și nefixat („egocentrism" radical este termenul care desemnează această realitate), lipsind și conștiința de sine. Ulterior, odată cu progresul inteligenței și al reflexiei, lumea se organizează. Dar această organizare a realului nu are loc decît în măsura în care se organizează însuși Eul, descoperindu-se sieși. O astfel de trecere de la haos la cosmos este produsul simultan al construcției lumii și construcției Eului. Analizele genetice ale cîmpului spațial și ale grupurilor de deplasare, studiul dezvoltării cauzalității, al structurării cîmpului temporal demonstrează o astfel de autonomie a activității proprii corelative ordonării lumii. În timp ce, la naștere, acomodarea și asimilarea erau nediferențiate, ele sînt acum dezvoltate în și prin acțiunile lor reciproce și creatoare.

Fără a-i urmări opera în detaliu, nici chiar în esența dialecticii sale, ne este suficient să reținem că, dacă Piaget nu a consacrat nici un studiu, după cunoștința noastră, Eului și personalității, el a avut în vedere autonomia unei organizări reprezentative, interiorizate, verbalizate și conceptuale capabile de a inventa, prin acomodarea materialelor (nu numai sensibile, ci și constituite prin instrumente elaborate prin asimilare), o construcție fundamental relațională a interiorului și exteriorului, ceea ce constituie tocmai Eul ca persoană rațională. *Dezvoltarea personalității* este, în această perspectivă, *embriologia rațiunii.*

Nu ne vom pierde în analizele genetice ale schemelor operaționale care se organizează, se diferențiază pînă la *reversibilitate,* cînd subiectul devine agentul logisticii sale operatorii, ci vom încerca să vedem mai curînd cum ope-

rează inteligența deplin constituită, care sînt demersurile epistemologice prin care se construiește cunoașterea științifică. După ce discută cu multă luciditate și profunzime problemele puse de cunoaștere, de constituirea sa, de originile sale externe și interne, pozițiile idealiste, empiriste, gestaltiste, fenomenologice etc., se indică faptul că procesul de creștere a cunoștințelor corespunde unei construcții de „norme" care e corelativă trecerii de la *acțiunea efectivă* la operațiile cele mai *formalizate* și trecerii de la eficiența actului *real* la statutul *posibilului*. Dezvoltarea rațiunii tinde astfel către un *echilibru* care face joncțiunea realului temporal cu logica netemporală. Nu e vorba aici de o devenire lineară, ci de o circularitate evolutivă a unui sistem de referințe, obiectul simultan al analizei psihogenetice a structurilor mentale și al unei analize istorico-critice. Problema de a ști dacă un astfel de sistem constituie un fel de obiectivare ocazională în inteligență a unui set de propoziții logico-matematice (sintaxa logică) (teză implicată în poziția „Cercului de la Viena") sau dacă el se construiește în cursul unei coordonări a conexiunilor logico-matematice cu operațiile mentale nu poate fi rezolvată decît în acest din urmă sens de *epistemologia genetică*. Natura gîndirii matematice nu poate fi redusă, într-adevăr, la o logistică pură, ci presupune o funcționare operatorie și o reflexie asupra operațiilor gîndirii fizice. Gîndirea biologică, categoriile care ne permit să ne dăm seama de adaptarea și de evoluția ființelor vii, exprimă, mai mult sau mai puțin direct, embriologia psihică. În ceea ce privește gîndirea psihologică, ea aplică și mai mult la obiectul său structura subiectului, întrucît psihologia se referă la fapte de conștiință, iar aceasta din urmă are, în esență, o structură de *implicație operatorie*. Astfel, dacă cauzalitatea controlează legile lumii obiectelor cunoașterii, cea care constituie modalitatea raporturilor și a operațiilor efectuate de către subiect este implicația. Am văzut deja că, în legătură cu nașterea inteligenței și a construcției realului, procesele de asimilare și de acomodare creează lumea interioară a cunoașterii, în care este cuprins însuși subiectul ce se ia drept obiect al cunoașterii. Acum se vede și mai clar că, atunci cînd subiectul reflectează ca psiholog asupra propriei sale gîndiri, el asistă la construcția simultan logică și operațională a obiectului său, care este un subiect. Faptele de conștiință se reduc la pre-implicații sau implicații, iar operațiile psihice

sînt acțiuni mentalizate, datorită imaginilor și semnelor, care permit efectuarea lor simbolică, astfel încît se poate da seama în acest fel de construcția operațiilor logico-matematice și se poate institui o punte de legătură între cunoașterea psihologică și cunoașterea logică și matematică. Dar dacă structura inteligenței și formalizarea sa sînt în mod esențial legate în cadrul activității subiectului de organizarea acestuia, rațiunea este animată de o vectorizare (*„vection"*) imanentă naturii sale. Această problemă a imanenței și transcendenței Eului, care sugerează lui Piaget determinările, mobilurile subiectului în demersurile sale adaptative și științifice, relevă, pe de-o parte, o rațiune constituită de succesiunea structurilor implicate, iar pe de altă parte o rațiune constituantă compusă din invarianții funcționali care sînt propriile sale valori. Și, într-adevăr, progresul organizării către scheme tot mai deschise, către o reversibilitate operatorie tot mai întinsă, progresul în plan fizic și biologic realizează structura unei conștiințe a posibilului.

Nu vom deforma teoria lui Piaget spunînd că această organizare a *conștiinței posibilului* ca structură a rațiunii este *structura raționalității Eului*. Firește că nu trebuie să se înțeleagă de aici că Eul n-ar avea raționalitate decît dacă acest Eu ar fi al unui savant! Este clar că „rațiunea" subiectului implică numai structurarea acestuia din urmă într-o raționalitate ca atare, iar nu într-o gradare înaltă a ei. Analizele de psihologie și epistemologie genetică ale lui Piaget ne arată că este imposibil să tratăm rațiunea fără să ne referim la structura Subiectului și că este imposibil să tratăm structura Eului fără să ne referim la construcția rațiunii sale.

c) *P. Janet* — Într-o perspectivă pragmatică și sociopsihologică, în care s-a fixat axa gîndirii sale, Pierre Janet a conceput și el o teorie a personalității esențial genetică. Janet a susținut de nenumărate ori că personalitatea este o construcție care depășește ierarhia unor niveluri de organizare. Individualitatea unei persoane este nu numai cea a unei ființe vii, ci și, mai ales, a unei ființe sociale, care, instituindu-se ca atare, „lucrează" într-o unitate proprie și într-o identitate asemenea. Formarea personalității este tocmai această activitate, adică o serie ierarhizată de acțiuni și de conduite care adaugă automatismelor inconștiente biologice, reflexe, sau acțiunilor de „nivel inferior" o suprastructură de conduite so-

ciale. „Punctul de vedere social este punctul de vedere particular care domină personalitatea". „Personalitatea noastră este o activitate internă de unificare și de distingere a sa mai întîi din punct de vedere material și mai ales din punct de vedere social". „Într-un cuvînt, conchide Janet, cea care face personalitatea este societatea". El reia aici concepțiile psihologiei anglo-saxone (Josian Royce, W. James, Baldwin), susținînd că Eul nu se constituie, nu se construiește decît în relație cu altul, ceea ce formează un *leitmotiv* al psihosociologiei și al analizelor existențiale contemporane. Toate analizele sale privind cenestezia, sensul atitudinilor și al efortului, senzațiile corpului etc. arată că sistemul dinamic al personalității se construiește pornind de la ceea ce este strict al meu *(le „mien")*. Această *invenție* a persoanei, spune Janet, e același lucru cu posibilitatea de a desfășura acțiuni complexe (sau „secundare") care adaugă *conștientizarea* conduitelor primare. În acest fel studiul funcțiilor și conduitelor care compun personalitatea este unul al credințelor sau sentimentelor sociale, a căror ierarhie reprezintă evoluția psihologică. Toate conduitele (acțiunea voluntară și reflexivă, precizia, calculul, raționamentul) și toate sentimentele (iubire, ură, egoism) care se desfășoară în timp în limbajul „deliberării cu sine însuși" și al „relațiilor cu ceilalți" intră în cadrul personalității. Aceasta din urmă este o conduită de ansamblu, care implică și subordonează celelalte conduite. Ea se confundă cu gîndirea, asigurînd secretul acțiunii, adică posibilitatea de a o pregătit, de a o amîna și de o dirija.

Acest edificiu funcțional de conduite interne și sociale, care se suprapune acțiunilor elementare, spune în continuare Janet, separă, distinge și identifică *personajul*. Separare corporală mai întîi, apoi separare socială, cu sentimentul unei ierarhii de ranguri, și, în sfîrșit, separare individuală — aceasta este evoluția personalității. O persoană nu seamănă cu alta. Idealul personalității care se realizează prin istoria și evoluția psihologică a individului, spune Janet, presupune faptul ca ea să se formuleze și să se expliciteze permanent prin „povestea sa biografică". Cu alte cuvinte, personalitatea este în mod esențial temporală, verbală și socială. Ea este formată dintr-un ansamblu de conduite care pot fi relatate, povestite și în felul acesta ordonată însăși istoria sa.

Prin analizele sale socratice — care anunță într-un fel stilul cel mai modern al structuralismului socio-cultural — Janet ne conduce la o concepție simultan funcționalistă, dinamică și antropologică a creării personalității, la o concepție care susține autoconstrucția individului prin forțele sale psihologice, create în și prin conduitele sale relaționale cu formele sociale, de care individul e strîns legat.

Teoria psihanalitică a genezei și a funcției Eului[3]

Cînd Freud descoperă și definește ca „refulat" Inconștientul „pulsional", „sexual", „infantil", supus principiului plăcerii, libidinal, el concepe totodată un *vis-à-vis* al acestuia — „cenzura" —, ca forță de opoziție și refulare. Această cenzură, pe care somnul o ridică iar vigilența o întărește, a fost înțeleasă de către Freud după modelul unui aparat optic (telescop sau microscop), intuiție reluată continuu de către întemeietorul psihanalizei pînă la apariția lucrării *Abriss* (1938)[4]. În 1900, la sfîrșitul lucrării *Traumdeutung (G.W.*, II—III, pp. 620—623, trad. fr., pp. 500—522), Freud precizează că conștiința și-a pierdut atotputernicia care i se acordă de obicei pentru a apărea doar ca un organ de simț al percepției calităților psihice *(ein Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten)*. Acest sistem Conștiință-Percepție, simbolizat prin literele *W—Bw*, este un aparat psihic care funcționează în același timp sub influența percepției externe și a proceselor interne legate de plăcere și neplăcere. Funcția sa de cenzură constă în reglarea acestui echilibru. Ceea ce va deveni mai tîrziu Eul, înțeles ca o facultate de rezistență, de apărare, de vigilență este redus, în primele scrieri, la mecanismul unui dispozitiv asemănător ochiului ori urechii, prin care realitatea ajunge să se confrunte cu lumea interioară a pulsiunilor. În *Jenseits des Lustprinzips (Dincolo de principiul plăcerii)*, 1920, Freud revine asupra funcțiunii nervoase, în general, și asupra celei a conștiinței, în special, și subliniază că scoarța cerebrală este aceea care constituie sistemul *W—Bw (G.W.*, XII, pp. 23—34, trad. fr., pp. 26—38). Într-o reprezen-

[3] Pentru ansamblul operei lui FREUD (Londra, Imago, 1940, 17 vol.) vom întrebuința prescurtarea *G.W. (Gesamte Wercke)*.

[4] Traducerea franceză *(cf. G.W.*, XVII, p. 67) nu reproduce o astfel de frază.

tare spațială, acest dispozitiv cerebral e orientat în afară, prin organele de simț; el este un aparat de protecție și de selecție a stimulațiilor ce vin din lumea externă. Din punct de vedere energetic, această dublă barieră față de exterior și față de interior asigură o reglare a energiilor și a stimulațiilor care se evidențiază la suprafața sa. Mai tîrziu *(G.W.,* XVI, pp. 129—130, trad. fr., p. 74), Freud vorbește (1938) de o interpunere între pulsiune și realizarea sa, de o *Denktätigkeit* (activitate noetică) care ar defini structura conștiinței în rolul său constructiv *(konstruktier Leistung)* al funcțiilor Eului. Aceasta transformă, precizează Freud, energia liberă și mobilă în energie legată. Iar această legătură constituie, putem spune, referindu-ne la structura cîmpului conștiinței, legalitatea funcției sale.

Dar ceea ce conturează Eul în cadrul aparatului psihic, adică teoria Eului ca teorie a genezei și autonomiei sale, nu s-a evidențiat decît în concepția de mai tîrziu a lui Freud asupra aparatului psihic. Lucrul acesta face obiectul celor ce urmează:

— Înainte de toate, lui Freud Eul i se prezintă ca efect al unei investiri primitive a *libido*-ului (narcisism primar). În *Despre narcisism* (1914), iubirea de sine, autoerotismul constituie, în „sentimentul oceanic" al primelor experiențe, polul de atracție și de organizare a Eului: toată viața va rămîne acest sentiment de atotputernicie sau, cel puțin, avînd o valoare privilegiată acordată sieși de către Eu ca obiect libidinal *(Ich libido)*. În acest stadiu al concepției naturaliste a lui Freud, Eul răspunde exigențelor principiului plăcerii. Exigențe dealtfel indirecte, întrucît satisfacerea lor trece printr-un *Ichideal*, în care se profilează structura recunoscută mai tîrziu a Supra-Eului (*G.W.*, X, pp. 167—179), și anume în lucrările din jurul anului 1920.

— Lucrarea asupra psihologiei colective *(Massenpsychologie und Ich Analyse,* 1921) pune accentul pe procesul de identificare cu imaginea tatălui, în situația oedipiană, ca formînd sensul ideal sau legal al Eului. Această identificare constituie în primul rînd o adeziune afectivă la un obiect extern (imaginea părintelui), dar, în urma unei substituții regresive (sau fantasmatice), ea ajunge o adeziune la o reprezentare a acestui obiect încorporat în Eu, așa cum el se formează și se dezvoltă prin *introiecție*.

„Introiecția" introduce deci un fel de spectator sau un fel de cenzor în Eu, pe care îl divizează pentru a-l constitui (temă care ne trimite la alte reflexii profunde asupra structurii antinomice a Eului). Această parte a Eului, idealul Eului *(Idealich)*, care preia narcisismul original *(Erbe des ursprünglichen Narzissismus)* al Eului infantil, este de asemenea produs de imaginea tatălui. Această dublă funcție a Eului, ca obiect libidinal și ca ideal, e figurată în structura libidinală a unei mulțimi, căci aceasta se reduce în esență la distincția între Eu și Idealul Eului și are două forme de atașare *(doppelte Art der Bindung)*: identificarea și substituția cu un obiect libidinal exterior idealului Eului (*G.W.*, XIII, p. 145), ca și cum acesta, provenind din exterior, este în mod constant solicitat.

În *Das Ich und das Es* (1923) se găsește schema din fig. 5, ajunsă astăzi notorie. Reprezentarea topică încercată de Freud stă la originea celebrei conceperi în trei instanțe a Eului și Sinelui. Eul îi apare aici lui Freud ca o „realitate săracă". Un individ *(Ein Individuum)* este compus dintr-un Sine psihic *(ein psychische Es)*, necunoscut și inconștient, căruia i se adaugă superficial Eul *(diesen setz das Ich oberflächlich auf)* ce provine din sistemul conștiință-percepție și preconștient *(W—Bw* și *V.bw)* ca dintr-un nucleu. Între Sine și Eu nu există o separație netă, mai ales în partea inferioară a sistemului, unde cele două părți tind chiar să se confunde. Eul nu este, deci, încă — în primele intuiții ale lui Freud — decît reprezentantul influenței lumii externe, idee căreia i se adaugă acum o alta — aceea că substanța Eului provine din interiorul Sinelui (se va spune și se va repeta de nenumărate ori că Eul își primește energia de la pulsiuni). În această perspectivă, Eul este înainte de toate *corporal (vor allen ein Körper Ich)* și este (ca în *Dincolo de principiul plăcerii) asimilat* la dispozitivul conștiinței: el e, spune Freud, o suprafață *(oberflächen Wesen)* sau, mai precis, proiecția unei suprafețe *(Projektion einer Oberfläche)*. Eul este, așadar, fie înglobat în Sine, fie considerat ca o peliculă subțire ce reflectă lumea externă. Pentru Eu, un rol deosebit în raport cu pulsiunile Sinelui îl are percepția, scrie Freud (G.W., XIII, p. 256, trad. fr., p. 179); Eul și Sinele se opun din direcții diferite — dinafară și dinăuntru — echilibrului (homeostaziei) psihic.

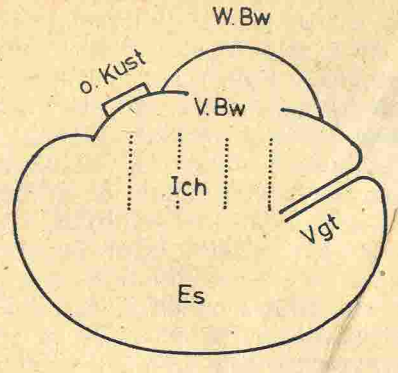

Fig. 5 — *Schema din 1923*

Eul *(Moi)* și Sinele *(Ça)* — (*G.W.*, XIII, p. 252). Conștiința e reprezentată de sistemul W.Bw. *(Wahrnehmung — Bewusstsein,* Percepție-Conștiință); Pre-Conștientul (*Vorbewusst*-V.Bw.) se află în relație cu Conștiința și Percepția (*akust* = percepție auditivă); Inconștientul este reprezentat de Sine *(Ça; Es)*; Eul *(Moi)* comunică cu sistemul W.Bw.—V. Bw.; Refularea (*Verdrängung*—Vgt) are loc în parte sub presiunea exteriorului (Percepție-Conștiință), în parte prin Eul *(Moi)*.

Dar Freud indică faptul că Eul este supus unei diferențieri prin Supra-Eu *(Über-ich* sau *Ichideal)*[5], care nu figurează în schema din 1923. Dimpotrivă, textul (cap. III) ne invită să considerăm faptul că dezvoltarea Eului conduce la o fază (*eine Stufe*, la un anumit grad) în care diferențierea sa constituie Supra-Eul (*Über-Ich* sau *Ichideal)*, ce face, deci, parte din Eu *(ein Stück das Ichs, G.W.*, XIII, p. 256, trad. fr., p. 182). Istoria și preistoria identificării în raport cu *Oedipus Komplex* sînt din nou considerate. În nici un alt text al său Freud nu a tratat mai precis identificarea cu tatăl și cu mama, așadar în dublul său sens, determinată de alegerea obiectală pentru fete și pentru băieți. „Să fie așa" și „să nu fie așa" — sînt cele două aspecte ale acestui ideal de identificare; astfel apare refularea complexului Oedip. Supra-Eul adaugă Eului o „moralitate" (p. 264) care va fi urmată toată

[5] În studiul său asupra narcisismului, FREUD tratează în același timp *Ideal ich* și *Ichideal*. În *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, el vorbește numai de *Idealich*. Acum Freud întrebuințează termenul *Ichideal* ca sinonim cu *Über-Ich*. Aceste două expresii, una punînd accentul pe imanență, iar cealaltă pe transcendența Idealului în raport cu Eul, au dat loc la nenumărate interpretări (cf. NUMBERG, FROMM, LAGACHE etc.).

viața. Dar există și o altă origine a Supra-Eului, întrucît el provine și din surse ale Sinelui. În sfîrșit, această severitate funcțională a Supra-Eului reflectă instinctul morții sau cel puțin reprezintă pulsiunea sadică, elementul destructiv, care se opune cu toată evidența principiului plăcerii. În ceea ce privește funcția sa, dacă Eul tinde să se adapteze lumii externe, Supra-Eul se definește opunîndu-se Sinelui. El caută să satisfacă condițiile cărora trebuie să se conformeze esența superioară a omului *(das höhere Wesen im Menschen)*. Eul se află deci situat în această schemă a naturii conflictuale a realității noastre psihice între Sine și Supra-Eu și, drept urmare, el depinde și de unul și de celălalt. Așa fiind, stările de dependență ale Eului *(die Abhändigkeiten das Ich)* ni-l evidențiază (p. 286) ca pe „ceva sărac" *(als armes Ding)*, supus unei triple servituți și unei triple acțiuni: lumea externă, *libido*-ul Sinelui și severitatea Supra-Eului. El este asemenea mediului în cursul tratamentului psihanalitic *(wie der Arzt in einem analytischer Kur)* — hărțuit și totuși plin de bunăvoință. Eul este un loc al angoasei *(ärgentliche Angstätte)*, este, spunem noi, reluînd o expresie heideggeriană, pentru și prin grija sa și pentru moarte, temă cu care se încheie *„Das Ich und das Es"*.

— În 1926 apare *Hemmung, Symptoms und Angst (Inhibiție, simptome și angoasă)*. Freud revine asupra inhibiției Eului, care „face pe mortul" pentru a nu intra în conflict sau cu Sinele sau cu Supra-Eul. Inhibițiile, care constituie simptome nevrotice (prin retragerea investiției libidinale sau prin refulare ori prin mecanism de apărare) sînt limitații ale funcțiilor Eului ce ne pot clarifica asupra structurii acestuia. Fără îndoială că legătura Eului cu Sinele este foarte puternică, la fel ca și dependența sa de Supra-Eu. Se pune totuși, în aceste condiții, problema autonomiei Eului. Pe de o parte, Eul este o organizare *(Das Ich ist eine Organization, G.W.*, XIV, p. 125). El este fundamentat pe un schimb liber *(auf dem freien Verkehr)* al componentelor sale *(Bestandteilen)*. Dar, pe de altă parte, el este zona organizată a Sinelui *(eine organisierte Anteil des Es)*.

— În *Neue Folgen der Vorlesungen* (1933, trad. fr., *Nouvelles conférences*, A. Berman, 1936), autonomia Eului, adică ființa noastră conștientă, este din nou examinată, de data aceasta însă pentru a fi respinsă. În a treia dintre aceste conferințe Freud urmărește „disecția" Eu-

lui, pentru că, spune el, Eul poate singur să se considere un obiect (*G.W.*, XV, p. 64, trad. fr., 83). Există în el posibilitatea de a se scinda *(sich spalten)*, iar pentru noi posibilitatea de a opera o demontare *(Zerlegung)*. Înainte de constituirea Supra-Eului, rolul acestuia este jucat de o putere externă, severitatea părinților, și atîta vreme cît ea se exercită dinafară nu se poate vorbi (p. 68) nici de „Supra-Eu", nici de o „conștiință morală" *(Gewissen)*. Dimpotrivă, atît una, cît și cealaltă se instituie ca atare atunci cînd se substituie temerii față de părinți imaginea lor *(imago)*. (Freud subliniază că Supra-Eul poate fi de o severitate implacabilă chiar atunci cînd severitatea părinților a fost foarte slabă.) Asimilarea *(Angleichung)* unui eu străin *(fremd)*, adică identificarea, este caracteristică primului Eu *(erste Ich)*; această asimilare a fost asemănată cu o încorporare orală canibalică a unui persoane străine. Alegerea obiectuală, adică alegerea aceluia dintre părinți pe care subiectul dorește *să-l aibă*, iar nu *să fie*, constituie un alt proces, în mare parte independent de primul (p. 69). Supra-Eul rezultă dintr-o identificare reușită cu instanța parentală. El nu este o simplă abstracție (p. 71) ce personifică conștiința morală *(Gewissen)*. În textul pe care îl avem în vedere, limitele Eului și ale Supra-Eului sînt considerate instabile, și aceasta cu atît mai mult cu cît Freud vorbește (p. 75) despre Supra-Eu ca despre o instanță care își are locul în Eu *(eine besondern Instanz im Ich)*. Supra-Eului îi sînt atribuite autoobservația, conștiința morală și funcția idealului. Eul are totuși o funcție esențială — cea care se manifestă în „rezistența" la tratament. Depinzînd de refulare, el nu consimte suprimarea ei. Freud se întreabă acum, într-un moment crucial al reflexiei sale asupra „refulării" (*G.W.*, XV, p. 76, trad. fr., p. 98): Eul și Supra-Eul sînt ele însele inconștiente sau doar produc efecte inconștiente? Freud consideră că e valabilă prima dintre aceste ipoteze. Stînjenit la început de descoperirea într-adevăr incomodă *(eigentliche unbequeme)* potrivit căreia unele părți ale Eului și Supra-Eului sînt inconștiente (p. 78) în sens dinamic (adică fiindu-le radical imposibil să fie conștiente), aceasta, adaugă Freud, l-a ajutat totuși să înțeleagă realitatea *(wirkt hier wie eine Erleichterung)*, constatînd că nu există nici un drept de a califica domeniul psihic din afara Eului *(das ich fremde Seelengebiet)* ca inconștient — domeniu care corespunde pronumelui Sine *(Ça; Es)*,

acest pronume fiind potrivit pentru a exprima caracterul esențial *(Hauptcharakter)* al acestei regiuni a sufletului *(Seelenprovinz)*. Însă, precizează Freud, inconștiența nu este caracterul său exclusiv *(sein ausschliessender Charakter)*. Astfel, dacă îl înțelegem bine pe Freud, în momentul în care el face să intre în mod explicit în inconștient Eul și Supra-Eul, adaugă (p. 78) că „nu vom mai întrebuința cuvîntul «inconștient» în înțelesul său sistematic" *(„so wollen wir «unbewusst» nicht mehr im systematischer Sinn")*. Este mai potrivit, spune el, ca de acum încolo să întrebuințăm cuvîntul Sine *(Ça)*. Vom vedea că inconștientul înlocuit de Sine *(Ça)*, așa cum a procedat Freud, nu e numai refulatul, fapt ce constituie o orientare nouă, de cea mai mare importanță pentru teoria freudiană și care trebuie remarcată în consecință. Pornind de aici, cele trei instanțe, cele trei imperii *(Reiche)*, cele trei teritorii *(Gebiete)*, cele trei regiuni *(Provinzen)* constituie, prin întrepătrunderea și prin ansamblul relațiilor lor, care mai tîrziu a fost numit *intersistemic* (între regiuni) sau *intrasistemic* (înăuntru fiecăreia dintre aceste regiuni), o modalitate de organizare ale cărei diverse părți se întrepătrund și se unesc. Acest aparat psihic se prezintă, într-adevăr, ca o structură dinamică scufundată în inconștient, sau, după cum spune Freud, în Sine *(Ça)*, însești instanțele Eului și Supra-Eului fiind „în mare parte" inconștiente.

Este de reținut că la sfîrșitul conferinței la care ne referim, Freud îndeamnă pe fiecare om să iasă din inconștient, încercînd să-și instituie un Eu al său, adică să-și construiască o autonomie a sa: WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN (p. 86). Adică nu „Eul trebuie să conducă la ablarea Sinelui", cum se traduce de obicei acest fenomen în franceză, ci „acolo unde se află Sinele, el trebuie făcut să devină EU". Cu alte cuvinte, după ce a înfășurat aparatul psihic în faldurile mari și adînci ale inconștientului, Freud revine și găsește firul drept, sensul existenței, și anume autoconstrucția Eului, care trebuie să depășească Inconștientul, *Ça*-ul. Eul și idealurile sale (Supra-Eul) apar astfel ca înrădăcinîndu-se în inconștient, pe care însă eu *trebuie* să-l transform, constituindu-mă în acest fel pe mine însumi. Acesta este sensul pe care noi îl acordăm esenței Eului. Freud însuși a resimțit puternic această necesitate, dar ea a rămas în opera sa literă moartă.

— În *Abriss* (lucrare scrisă de Freud în 1938 și apărută în 1940), caracteristicile acestei fracțiuni *(Bezirk)* a vieții noastre psihice pe care o numim Eu sînt din nou descrise (cap. I) după modelul din 1923: Eul asigură controlul mișcării voluntare și autoconservarea, el își acumulează prin memorie experiențele. Freud repetă, de asemenea, că Eul se dezvoltă pornind de la zona de suprafață *(Rinderschicht)* a Sinelui *(Ça)* pregătită pentru a intra în contact cu lumea externă. Eul are ca punct de plecare *(G.W.,* XVII, p. 129, trad. fr., pp. 74—76) al dezvoltării sale „percepția conștientă" (*cf.* cap. VIII), iar acțiunea sa devine cu timpul tot mai vastă și mai profundă. Dar el poartă marca de neșters *(untilgbaren Stempel),* un fel de ștampilă (analoagă cu *Made in Germany,* spune Freud), a originii sale din *Ça.* Eul transformă energia liberă în energie legată. Rolul său constructiv *(konstruktive Leistung)* constă în intercalarea între cerințele instinctuale și actele care le satisfac a unei activități intelectuale *(Denktätigkeit)* ce caută să le ajusteze pe acestea unele la altele, Eul fiind supus nu principiului plăcerii, ci grijii pentru propria-i securitate. Eul realizează un fel de control, de probă a realității *(Realitätsprüfung).* Ca instanță psihică aflată între Sine *(la Ça)* și Supra-Eu, el (*G.W.,* p. 130) are funcția de a lupta împotriva pericolelor externe și interne, pe două fronturi *(kämpft auf zwei Fronten).* Cel mai periculos inamic dintre cei doi este cel intern, și aceasta pentru că Eul, care „nu este decît o diferențiere" a Sinelui, nu se desprinde total de el.

Freud adaugă (p. 136) că un astfel de model al Eului este valabil pînă la vîrsta de 5 ani. Acum, o fracțiune externă a lumii este anulată ca obiect și, prin mecanismul identificării, este integrată în Eu ca parte constituantă a lumii interne. Această instanță internă care completează structura Eului este Supra-Eul — ca funcție a conștiinței morale.

— Așadar, în termeni freudieni, Eul este definit ca o instanță a aparatului psihic care nu are autonomie; el rămîne prizonierul rădăcinilor sale inconștiente și a celorlalte două instanțe — Sinele *(le Ça),* care este fundamental inconștient, și Supra-Eul, care este și el produsul unei acțiuni inconștiente de identificare și de introiecție. *Eul rămîne* pentru Freud, o spunem încă o dată, *prizonierul inconștientului;* el nu are autonomie, fiind o stare de heteronomie constituțională. În acest sens scrie Freud

în *Abriss* că Sinele și Supra-Eul reprezintă ponderea trecutului (Sinele — ereditatea, iar Supra-Eul — pe altul), în timp ce Eul este determinat mai ales de ceea ce a trăit el însuși, adică de accidental și de actual. Pentru Freud, deci, Eul nu a încetat niciodată să fie reflexul a ceea ce îi furnizează sistemul *W-Bw* (Conștiință-Percepție), adică percepția supusă principiului realității, și anume — ansamblul calităților stabilite prin experiență. În psihologia freudiană, Eul este pur empiric, iar dacă întemeietorul psihanalizei a vorbit în mai multe rînduri despre organizarea sa, despre structura sa dinamică, *a făcut-o întotdeauna pentru a-i respinge autonomia*[6].

— Această concepere a Eului după modelul unui aparat optic, raportat în permanență la fapte externe, realizînd un contact „simplu" cu realitatea, sau redus la o slabă „diferențiere" față de procesele inconștiente, a fost preluată de către întreaga școală psihanalitică. P. Ricoeur[7] a consemnat eșecul lui Freud în rezolvarea problemei „sublimării", ireductibilă (ca și cea a refulării) la economia inconștientului.

În ceea ce privește dezvoltarea sistemului Eului ca identificare (adică a relațiilor intrinsece ale Eului și Supra-Eului), baza distincției dintre Eu și Obiectul fazei orale, precum și mecanismele pe care ea le implică (introiecție, încorporare, identificare, negare), ele formează tema obișnuită a studiilor asupra relațiilor obiectuale din acest stadiu libidinal. Natural că toate aceste relații în care se exprimă cerința principiului realității față de dorință și neliniște, gravitează în jurul *mamei* (Melanie Klein, Sullivan, J.Bowlby, R. A. Spitz). Melanie Klein a susținut că în această primă fază a dezvoltării psihice, în momentul în care noul născut stabilește primele *relații cu obiectele,* are loc chiar formarea unui Supra-Eu ce, de la origine, e inseparabil de constituirea obiectelor și de relațiile lor cu Eul în cadrul protoexperiențelor *angoasei,* ale *frustrației,* perioadă a dezvoltării pe care Sullivan o

[6] Discursul lui S. LECLAIRE la Congresul de la Roma (C.r. în „La Psychanalyse", I, 1956, pp. 233—242) este un bun obiect de meditație. El se termină printr-o problemă patetică, rămasă fără răspuns, pentru Lacan, ca și pentru Freud, Eul fiind imaginar — adică un fetiș.

[7] După prima ediție a acestei cărți, Summa muncii, inteligenței și curajului lui Ricoeur, care este tratatul său *De l'Interprétation,* a demonstrat cu claritate că arheologia subiectului nu poate susține teleologia sa.

desemnează prin termenul „parataxic". Stadiul oglinzii (Lacan), primele încercări de vorbire (Sullivan) sînt considerate, așa după cum am văzut și în alte concepții genetice, ca procese de „personificare" prin care se constituie, în faza pregenitală, schema de organizare a aparatului psihic. Lacan insistă asupra constituirii Eului prin cunoașterea imaginii altuia despre el[8].

Între 1 și 3 ani dezvoltarea psihosexuală corespunzătoare fazei sadice anale, ambivalența tendințelor expulsive și retenționale exercită o puternică influență asupra controlului afectelor care activează anxietatea și asupra reducerii tensiunii lor. Clara Thompson și Erikson au subliniat importanța mediului cultural și a relațiilor interpersonale în acest stadiu. Relația cu altul și instituirea limbajului deschid posibilitatea negării prin cuvînt, prin acte și fantezii, care constituie *primele mecanisme de apărare ale Eului* (Anna Freud). Dar printre aceste prime procedee care întăresc Eul nu figurează sau figurează puțin formația reacțională, izolarea și anularea retroactivă.

Cele mai multe studii și discuții ale psihanaliștilor sînt consacrate însă *stadiului complexului Oedip,* adică acelui stadiu cînd se pune problema identificării sexuale ca axă a tuturor dezvoltărilor ulterioare „personalizării". „Stadiul falic" introduce atît la băieți, cît și la fete problematica fundamentală a lui „a avea sau nu", a lui „a avea și a fi", problematică ce se fantasmatizează în angoasa castrației. Clara Thompson, Karen Horney, Erikson au studiat în special fundamentele dorinței de penis. Aceasta

[8] În lucrarea sa *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous révélée dans l'expérience psychanalitique,* (în „Rev. fr. de Psychanalyse", 1949, 13, pp. 449—455), J. LACAN descrie identificarea ca o asumare de către persoană a propriei imagini speculare, care constituie situația exemplară, matricea simbolică a modalității de ficțiune ce fundamentează imaginea Eului. Eul intră în funcțiune chiar și în cazul unei lipse de cunoaștere sau al unei negații *(Verneinung)* radicale. Pornind de aici, Lacan intră în contradicție *(a)* cu Freud, considerînd că Eul (Moi) nu se întemeiază pe sistemul Percepție-Conștiință, negîndu-i astfel realitatea... Într-adevăr, pentru Lacan Eul *(Moi)* nu are realitate, este obiectul unei iluzii, al unei nebunii. În ceea ce ne privește, împărtășim o poziție contrară.

(a) Cf., de ex., ceea ce spunea Freud în ultimele sale scrieri pentru a întări importanța sistemului Eu-Conștiință-Percepție-principiul realității: *„Wir bischer immer wieder betonen mussten das Ich verdanke seine Enstehung, wie die wichstigsten seine erworbenen Charakter der Beziehung zur realen Aussenwelt* (Abriss, *G.W.,* XVII, p. 132, trad. franc., p. 132).

orientează alegerea obiectuală ale cărei mecanisme biologice și culturale au fost mult controversate (Adler, Jung, Rank, Karen Horney, Fromm, Sullivan).

În legătură cu *Supra-Eul,* care este intim legat de Eu prin interdicțiile și angoasele contra cărora Eul trebuie să se apere „pe două fronturi" (căci el trebuie să se apere și împotriva pulsiunilor Sinelui), refularea apare către 5 ani (începutul fazei de latență) cu moștenirea complexului Oedip. Aici școala psihanalitică culturalistă (Sullivan, Fromm, Karen Horney, Clara Thompson), despre care am vorbit mai sus, a strîns o cantitate enormă de documente antropologice care dovedesc rolul structurilor sociale în geneza și sublimarea conflictelor (rol dealtfel conform cu sociopsihologia freudiană din *Totem și tabu,* care rămîne inegalabilă prin profundele sale intuiții).

Nu vom epuiza imensa frescă psihanalitică dacă nu vom cita măcar principalele lucrări și nume de autori avînd o astfel de orientare, deși vom risca în felul acesta — risc asumat — să ne pierdem firul propriei expuneri în meandrele, în labirintul legăturilor Eului cu celelalte instanțe ale aparatului psihic sau care îl fac să depindă de preistoria sa ori de modalitățile sale inconștiente, într-un cuvînt, în *rețeaua* relațiilor sale „intersistemice" și „intrasistemice" care îl fac dependent de realitatea sa internă tot atît pe cît el e *dependent* de realitatea lumii externe.

Această strivire a Eului între două forțe nu satisface totuși pe toți psihanaliștii. Trebuie să ne referim în acest sens la dezvoltarea „Egopsihologiei" școlii psihodinamice americane și la recentele discuții care s-au purtat asupra *autonomiei* Eului[9].

S-a spus adesea că una dintre orientările majore ale școlilor psihanalitice contemporane se definește prin tendința către o *Ego psychology,* neglijată în sisteul freudian. Dar această tendință este mai mult sau mai puțin marcată și mai mult sau mai puțin opusă real literei și spiritului lui Freud. Glower *(Psychoanalisis,* 1949) consideră, de pildă, că Eul se opune Sinelui *(Ça),* care e neorganizat și impersonal, dar el ajunge la o *„nuclear theory*

[9] Vezi D. RAPAPORT, *The theory of Ego autonomy,* în „Bull. of the Menninger Clinic", 1958, 22, pp. 13—35; articolul lui Ed. WEISS (discipol al lui FEDERN), *A comparative study of psychoanalytical Ego concepts,* în „Intern. J. of. Psychoanalysis", 1957, 38, pp. 209—222, vol. al 6-lea, *La Psychanalyse* (1961), consacrat „perspectivelor structurale", lucrarea omagială Heinz Hartman (1966).

of ego formation" perfect conformă cu ideile lui Freud. Tot astfel, Fr. Alexander *(Psychoanalysis of total Personality,* New York, 1946) acordă mai multă importanță Eului decît altor instanțe psihice, dar prin aceasta el nu rămîne mai puțin freudian în ceea ce privește concepția sa asupra structurii Eului.

Lucrările lui Heinz Hartman, E. Kris și R. M. Lowenstein[10] au avut, în această privință, în mediile psihanalitice cel mai mare ecou. Eul este definit ca la Freud, prin funcțiile sale: simțul realității, controlul motricității, al percepției, al acțiunii și al gîndirii, inhibiția și întîrzierea, amînarea reacțiilor, semnalizarea anticipată a pericolului — și prin caracteristica sa generală (funcția sintetică sau de organizare) de subiect, în legătură cu care Hartman vorbește despre „o altă serie de funcții ce le atribuim Eului și pe care le numim caracterul unei persoane" ... Însă pentru acești autori Eul nu e nici o emanație a Sinelui, nici un sistem de apărare. Personalitatea *(Self)*, dacă nu Eul *(Ego)* diferențiat, există de la naștere, iar această autonomie primară, care preexistă în Sine (ca și în Eu), este o matrice, o formă originară. E vorba de un fel de valorizare constituțională a narcisismului primitiv *(Self-narcissism)*, ale cărui dezvoltări și diferențieri conduc la o specializare ulterioară a Sinelui *(Ça)* și Eului. Eul se dezvoltă desfășurîndu-și activitatea în afara sferei conflictelor *(conflict free ego sphere)*. Astfel Ego-ul are, față de Sine *(Ça)*, o relativă autonomie. Nacht (în „Rev. fr. de Psychanalyse", 1951, pp. 569—576) insistă asupra caracterului relativ al acestei autonomii, căci, pe de o parte, numai cîteva funcții senzoriale, motrice sau intelectuale au o originalitate a lor constituțională, pe care conflictele nu le afectează, iar pe de altă parte sistemele funcționale *secundar autonome* nu se instituie ca atare decît trecînd în sfera conflictelor. Așa încît, în ciuda intuițiilor fundamentale care au ca sursă dezvoltarea genotipică a copilului, *Ego psychology* a acestor autori ajunge să definească Ego-ul ca o „substructură" a *Self*-ului, adică să nu îi acorde o oarecare autonomie decît cu condiția reducerii lui la o parte a constituției individului.

Concepția lui Paul Federn este mai interesantă în măsura în care acest discipol (și colaborator la Viena) al lui

[10] În *Psychoanalytic Study of the Child,* vol. V, 1950, *Cf.*, de asemenea, Raportul lui LOWENSTEIN, în „Rev. fr. de Psych.", 1966.

Freud a simțit nevoia să definească Eul prin însăși organizarea sa[11]. Federn pornește de la un fel de cogito aplicat la *„Ich-erlebnis" (Ego feeling)*, care în succesiuneaa „stărilor Eului" (momente trăite în actualitatea experienței) ajunge, prin succesivele sale „cathexii", la constituirea Eului instabil între „frontierele" sale. Privitor la coeziunea, unitatea și permanența Eului — temă deja schițată de Freud și pe care noi o vom dezvolta în capitolul consacrat autoconstrucției Eului — el descrie proprietățile „Majestății Sale Eul". Dar — și aceasta e o altă temă pe care o vom relua-o — acest Eu e constituit prin stratificarea stărilor trecute. El închide și depășește totodată contradicțiile interne ale *libido*-ului și *mortido*-ului (instinctul morții), echilibrîndu-se în acțiune. Această formulare foarte simplă a teoriei lui Federn este, credem, suficientă pentru a indica modul în care un psihanalist — dacă nu însăși psihanaliza — poate ajunge la o teorie a Eului care, fără a neglija aporturile empirice și intuitive ale lui Freud, cuprinde ceva nou, și anume organizarea Eului.

Din experiența clinică analitică au apărut totodată necesitatea și dificultățile teoriei Eului, considerat ca sistem de apărare subordonat Supra-Eului și ca investiție a Sinelui. Într-o astfel de stare precară se prezintă Eul pentru a fi judecate „responsabilitatea", „forța", autonomia sa. Raportul lui D. Lagache la Colocviul de la Royaumont (1906) constituie documentul cel mai important de consultat în această privință. Sensibil la caracterul „personalist" al celui de-al doilea model topologic al aparatului psihic al lui Freud (1915—1926), Lagache subliniază rolul relațiilor intersubiective în structurarea personalității, adică în construcția Eului-Subiect relativ la Eul-Obiect. La capătul sau aproape de capătul evoluției sale doctrinare (1926), Freud s-a ridicat împotriva „ideii excesive la care unii psihanaliști ar fi ajuns pornind de la heteronomia Eului". Căci există, spune Lagache (p. 23), o autonomie relativă și chiar un „autonomism" al Eului în ceea ce privește relațiile sale intrasistemice (din însuși interiorul său) și relațiile sale intersistemice (cu realitatea și cu alte instanțe). Asupra acestui punct, Lagache, contrar lui S. Nacht, se întîlnește cu Hartman atunci cînd

[11] *Cf. Ego psychology and Psychoses*, Londra, Imago Publ., 1953, lucrare analizată de P. C. RACAMIER (în „Evol. Psych., 1954, pp. 321—332), și articolul lui E. WEISS (1957), citat mai sus.

acesta scrie: „Multe dintre neînțelegeri și obscurități pot fi reduse la faptul că noi nu sîntem obișnuiți să considerăm *Ego*-ul dintr-un punct de vedere intrasistemic. Se vorbește despre *Ego* ca fiind rațional sau ca realizînd factori de integrare, în timp ce acestea nu sînt aici caracteristici decît pentru unele dintre funcțiile sale".

Această reflecție pune — fără a o rezolva însă, așa după cum am văzut mai înainte — problema structurii interne a Eului. Ea apare în opera Annei Freud într-o deplină ambiguitate fundamentală, în special în ceea ce privește rezistențele și transferurile pe care noi le întîlnim în cadrul problematicii autonomiei sau heteronomiei Eului (Eul, scrie Lagache, p. 31, nu controlează operațiile de apărare, al căror agent este totuși). Trebuie adăugat că, mai mult decît rezistența sa are loc abandonul său la „constrîngerile repetiției" (*cf. Dincolo de principiul plăcerii*), adică modul de a ceda instinctului Morții, pe care îl antrenează în dinamica sa, ca și în relațiile sale cu Sinele (*Ça*) și chiar cu Supra-Eul. În acest fel, dacă Eul e *constituit* într-un agent de operații de apărare, automate și inconștiente, motivate de Sine și de Supra-Eu, el este totodată *constituent* prin faptul că, prin realizarea posibilităților subiectului (pp. 34—35), „tinde" să se *degajeze* de propriile operații de apărare. Dar Eul nu accede la autonomia sa (cel puțin relativă) decît trecînd prin automatismul Eului-ideal și depășindu-l (p. 46). Terminîndu-și raportul — expus aici în cîteva fragmente pe care ne-am străduit să le legăm pentru a se detașa clar de contextul lor — Lagache spune (p. 53) că libertatea conștiinței (aici identică cu autonomia Eului) „se manifestă ca atare, fiind o expresie a structurii sale nivelare, putînd trece de la un nivel la altul... Eficacitatea sa, prin raport cu structurile inconștiente, este legată de capacitatea de «decentrare» a subiectului"[12].

[12] În remarcabila sa critică a raportului lui Lagache, J. LACAN („La psychanalyse", 6, 1961, p. 111) a revenit, recurgînd cu ingeniozitate la sistemul de imagini ale reflexiei și refracției optice, la ideea sa fundamentală: Eul; locul Subiectului este printre semnificanți, el se constituie în statutul său de imaginar. Noi vom prelua această idee, care se întemeiază pe dialectica ființei și neantului, dar punînd accentul pe autonomia Eului, care se realizează prin ruperea de iluzie și de imaginar. Lacan îi reproșează lui Lagache că ar fi acordat prea mare importanță autonomiei Eului, acesta din urmă fiind la fel de iluzoriu ca imaginea pe care i-o trimite oglinda sa.

Teoria psihanalitică a Eului privește, deci, problema autonomiei Eului, care l-a preocupat tot timpul pe Freud (mai întîi și mai ales în practică, iar apoi în teorie).

Făcînd Eul prizonierul inconștientului, teoria psihanalitică îl consideră ca persoană fără consistență, prezentă între liniile directoare ale discursului, sincopele dorinței și conflictele pulsiunilor, asemenea fie unui reflex, fie unui rest al acestora. Pentru a-i defini natura, Eul trebuie privit însă prin *organizarea* sa sau prin *autoconstrucția* sa.

Din punctul de vedere al „psihologiei genetice", concepția lui Freud e lipsită de conceptul „dezvoltării", ea privind doar circuitele constituționale ale relațiilor intersistemice ale Eului. În această perspectivă a unei permanente întoarceri la bazele Eului formula *Wo es war soll ich werden* rămîne o formulă prin care Freud prescrie necesitatea depășirii propriei teorii a Eului conceput ca „ceva sărac" (*ein armes Ding*), a completării ei printr-o fenomenologie a ființei noastre conștiente, a devenirii ei conștiente. O astfel de devenire trebuie să depășească Sinele (*le Ça*) pentru a ajunge la Eu (*Moi*) — acesta e sensul formulei lui Freud. În ceea ce privește „Supra-Eul", în măsura în care este inconștient, el constituie, ca și Sinele (*le Ça*), partea inconștientă a Eului, care, la rîndul lui, trebuie să-l stăpînească pentru a deveni Eu. În felul acesta sîntem conduși la o reformă radicală a structurii aparatului psihic, asupra ei urmînd să revenim ceva mai departe.

Însă dacă Eul (*le Moi*) freudian rămîne un „eu" (*je*) fără coeziune și fără structură, dar el nu este decît un „altul" care apare în iluzie, în minciună și în negație, dacă este numai la ceea ce se reduce Eul nevrozatului (sau al psihopatului) și nu coincide cu constituția Eului omului normal, aceasta înseamnă că Eul e socotit ca avînd ceva (*Ça*) care îl împiedică să fie cineva (*Ich*). Înțelegem bine acum dimensiunea revoluției științifice care a pus în evidență formele inconștiente pe care le parcurge și le conține Eul (*le Moi*). Dacă teoria freudiană a ratat construcția Eului urmărind ceea ce există sub el, ea a făcut, în schimb, marele serviciu de a ne fi arătat sensul, de a ne fi obligat să vorbim despre o modalitate a ființei noastre conștiente care e în legătură cu un fond, cu o preistorie

și cu un prelimbaj inconștiente. Eul *(le Moi)* este cel ce se edifică împotriva Sinelui *(Ça)*. Însă el iese din propriile-i profunzimi fără să se detașeze de sine[13].

Personologia dinamică anglo-saxonă

Structurii dinamice a personalității i-au fost consacrate în S.U.A.[14] foarte multe lucrări. Ceea ce caracterizează pe cele mai multe dintre acestea (G. Murphy, 1947; R. B. Cattell, 1950; D. H. Mowrer, 1950; Murray, 1953; A. H. Maslow, 1954) este *metoda obiectivă* de observație statistică (teste, chestionare de atitudini, scări de interese, inventare factoriale, observații controlate de echipe) și o inspirație teoretică comună: *persoana este biografia sa.* Această psihologie în același timp gestaltistă, organismică și istorică a persoanei utilizează schemele psihologiei genetice și mai ales ale psihanalizei, aplicînd și principiile unui obiectivism behaviorist mai mult „molar" decît „molecular".

Pentru Cattell, personalitatea („care permite predicția a ceea ce va face un individ într-o situație dată") este un ansamblu de conduite care pot fi descrise și măsurate cu precizie și a căror coerență depinde de legătura „trăsăturilor" de origine sau constituționale și de „structura lor intrinsecă psihodinamică". Pentru acest autor, studiul conduitelor, al reacțiilor trăsăturilor de caracter trebuie făcut într-o perspectivă longitudinală asupra structurii

[13] Recunoscînd mai mult decît Freud autonomia și autoconstrucția Eului, Jung și Adler i-au acordat acestuia și ființei noastre conștiente un loc mai important. Într-adevăr, *Individual psychologie* a lui Alfred ADLER *(Le tempérament nerveux*, trad. fr. 1912; *Le sens de la vie*, 1933) se întemeiază nu atît pe apărarea pe care o întîmpină *libido*-ul, cît pe obstacolele de care se lovește voința „nietzscheană" de putere. Psihologia analitică a lui Carl-Gustav JUNG *(Psychologie de l'inconscience*, 1912; *L'homme à la découverte de son âme*, 1931 etc.) pune în evidență, în construcția persoanei un proces de individuație care se desfășoară împotriva și, totodată, cu imaginile inconștiente (în special arhetipuri colective). Persoana *(persona)* comportă întotdeauna o umbră, un fel de alteritate refulată de rezistențele pe care le întîmpină. Aceasta e *animus* (element masculin) la femeie sau *anima* (element feminin) la bărbat. De unde dialectica conglomeratelor ideo-afective, a complexelor care intră în conflict cu formele umane ale conștiinței individuale.

[14] *Cf.* în special *Theories of personality*, de Calvin S. HALL și Gardner LINDZEY, New York, Wiley, 1957.

tendințelor personalității. Aceasta din urmă se manifestă prin atitudini („rețea dinamică" ierarhizată). Structurile dinamice ale persoanei se elaborează pe o astfel de bază „ergică" sau instinctivă (și nu energetică). Ele sînt modelate de către mediu sub acțiunea nevoilor nesatisfăcute, iar o astfel de organizare are loc după legile învățării *(learning)* și ale *condiționării*, înțelese ca efect al unui răspuns motivat în *cîmpul tendințelor*. Acțiunea mediului exterior are astfel loc prin *interferențe dinamice*. Ele nu trebuie considerate însă ca fiind niște complexe inconștiente, orice analiză dinamică a proceselor de ajustare și a mecanismelor de apărare care formează personalitatea desfășurîndu-se pe modelul psihodinamicii freudiene.

Într-o perspectivă mai accentuat istorică și tematică se situează personologia lui Murray (dealtfel apărută înainte cu 10 ani de analiza lui Cattell). *Explorarea personalității*[15] a fost fundamentată experimental de școala de la Harvard în cursul unui studiu de echipă ce s-a desfășurat pe 51 subiecți (de sex masculin) mai mult de 2 ani — subiecții au fost supuși unor explorări sistematice (interviuri, analiză de situații reale sau fictive, T.A.T., autobiografie, sinteze discursive și chiar „psihodramă"). În concepția lui Murray, se urmărea deschiderea unei căi între ipotezele „periferice" (behaviorism, empirism, asociaționism elementar) și ipotezele „centraliste" (dinamismul motivației și al conceptualizării). Personalitatea concretă ce trebuia detașată era definită de Murray ca o *organizare biografică ce integrează influențele mediului în sistemul de pulsiuni.* Murray a împrumutat de la W. James și de la McDougall ipoteza dinamistă a activării „actonilor" (conduite adaptative motorii sau verbale) prin tendințele motivatorii sau pulsionare *(drives, needs)*. Acest sistem de trebuințe mai mult sau mai puțin „diferențiate" (sau „secundare") constituie aparatul energetic al persoanei, scopurile sale. Murray distinge cinci asemenea trebuințe (achiziție, conservare, ordine, retenție și construcție), din care derivă diverse activități sau atitudini (atitudini ambițioase, realizatoare, pretențioase, exhibiționiste, autoprotectoare, de apărare sau reacționale). Un alt grup de trebuințe se referă la ceea ce este contrar sensului primului grup de tre-

[15] Titlul lucrării publicate de H. MURRAY și colab. săi în 1938. MURRAY a mai publicat, împreună cu antropologul KLUCKHORN, un studiu important, apărut în *Nature, Society and Culture*, New York, Knopf, 1953.

buințe. Un grup aparte este constituit de cuplul sadomasochist (agresiune, umilință). Un grup de trebuințe se referă la relațiile persoanei cu o altă persoană (a da, a schimba, a proteja etc.). Mai sînt descrise două trebuințe complementare, cea de cunoaștere (curiozitate, investigație) și cea de informare. Interrelațiile acestor trebuințe, subordonarea unora altora, conflictul lor sînt expuse în cadrul teoriei lui Murray în termenii unui hedonism homeostatic, al relațiilor dintre obiecte (cathexie pozitivă sau negativă). Acest sistem de variabile are totuși un „vector" direcțional, un fel de traiectorie reglatoare de „preacțiune". Aici, în această analiză calitativă a tendințelor, apare ideea cea mai originală a teoriei, și anume aceea a *temelor* (mulțime eterogenă de tendințe tematice) care își manifestă puterea de *dominare* în toate „procesele actuale" (noi spunem în organizarea cîmpului conștiinței). De la acest punct poate începe într-adevăr o veritabilă personologie. Cea a lui Murray constă în a găsi în judecata observatorului, ca și în povestirea autobiografică a subiectului sau în biografia obiectiv reconstituită a acestuia, procesul de dezvoltare istorică a persoanei. El implică continuitatea și variația, progresul și socializarea. În felul acesta procesului intern de organizare a persoanei îi corespunde istoria individului.

Teoriile structuraliste germane[16]

Printre teoriile „organismice" ale structurii ierarhizate a Personalității[17], cele ale lui Klages și Lersch merită să fie semnalate în mod special. Ele au o strînsă legătură cu filosofia organizării promovată de Palagyi, 1922; Spranger, 1924; Max Scheler, 1930; Rothacker, 1936; Braun, 1930; H. F. Hoffman, 1935; Nicolai Hartman, 1935 (filosofie analoagă cu cea franceză avînd originea la Maine de Biran și care merge pînă la Bergson, Janet, Teilhard de Chardin etc.).

Pentru Klages, *materia caracterului* (trăsături, aptitudini, facultăți) este constituită din capacități măsurabile,

[16] Acest structuralism „clasic" este diametral opus „structuralismului" nostru (francez — *n.t.*).

[17] Cele mai multe dintre teoriile pe care le-am expus, în special cele ale lui Piaget, Janet, Murray, dar și altele, se încadrează în mod natural în această perspectivă arhitectonică.

la care însă nu se poate reduce caracterul înțeles ca „persoană". *Natura sau calitatea* caracterului corespunde elaborării „materiei" sale, asemenea compunerii unei melodii (după legi pe care noi am avut ocazia să le cunoaștem trecînd prin diferitele sisteme caracterologice sau personologice). *Structura* caracterului este legea de organizare a mișcării acestei vechi tectonici. Fiind ansamblul nivelurilor persoanei, ea se referă la o metafizică a diferențelor persoanei bazate pe suprapunerea a două sfere, a vieții și a spiritului. O astfel de structură își are originea în imaginea nietzscheană a luptei dintre sursele vieții și ale puterii, dintre Sufletul înrădăcinat în corp *(Seele)* și Spirit *(Geist)*. „Caracterul" apare în acest caz ca un fel de echilibru între *pathos* și *logos*.

Tema este reluată de Philippe Lersch în lucrarea sa *Aufbau der Person* (ed. I, 1938; ed. a VII-a, 1958). Și acest autor încearcă să aplice *principiul stratificării* la analiza persoanei. După cum a arătat Nicolai Hartmán, acest principiu nu e unul psihologic, ci principiul director al oricărei ontologii a ființei umane, idee care poate fi întîlnită la mulți filosofi de după Platon și Aristotel. Se poate descrie *„tectonica"* personalității ca o suprapunere a structurilor dinamice. Baza e constituită în acest caz de *fondul vital* ca experiență vitală și organică a nevoilor corporale („persoana vitală" sau „profundă" a lui Rothacker și Braun). Fondul endothimic este constituit de *Erlebnisse*, adică de experiențele trăite ale apetiturilor și ale tendințelor *(libido*, activitate) care se constituie într-un sistem de căutări ale satisfacerii individuale sau în sisteme tranzitive, orientate către altul. Toate aceste experiențe afective se desfășoară pe planul unor emoții inseparabile de „orizontul lor noetic". Pe un astfel de fond endothimic apar *sentimentele vitale*. Într-un cuvînt, aceste zone inferioare, bazale ale psihicului (care, în lumina analizelor noastre, formează infrastructura personalității în punctul în care ea coincide cu structura organizării conștiinței în actualitate a trăirii) sînt sferele vitale ale personalității. Personalitatea se dezvoltă printr-o articulare cu zona externă (percepție, memorie, reprezentare) a organizării sale, idee care, după cum am văzut, este puternic exprimată de către Freud în prima sa topică. Vom reține totuși că inspirația din diverse surse, și în special din psihologiile comprehensive sau funcționale, își găsește la Lersch for-

ma cea mai originală, și anume în analiza sa a *structurii superioare a personalității*.

Fuziunea sau cel puțin armonia activității gîndirii și a voinței cu sfera *endothimică* formează *Selbst* personal (fig. 13 expune și rezumă această *tectonică* din *Funktionkreis des Erlebens*, poate prea complicată astfel prin sistematica sa simetrică). În sfîrșit, autorul expune (ca și Klages) faptul potrivit căruia conflictul sau dialogul între acest nivel superior și fondul afectiv exprimă peripețiile existenței prin raportul acesteia cu diversele niveluri ale experienței. Se remarcă în felul acesta importanța inconștientului ca factor intern de inautenticitate; cum arăta dealtfel Nietzsche, persoana introduce, constituind o caracteristică a structurii sale, posibilitatea minciunii.

În sinteză, după cum vom vedea imediat, examinînd concepțiile personaliste enunțate prin aceste „personologii", *Eul (le Moi) nu se naște, nu se constituie și nu se manifestă decît într-o ființă problematică.*

C. CONCEPȚII PERSONALISTE ȘI ANTROPOLOGICE ALE PERSOANEI

Problema Eului și a personalității, care ține de problematica mai largă a existenței unui subiect „în-lumea-sa", adică problema care vizează persoana morală, socială, religioasă, politică este una a scopurilor și a valorilor individului, a existenței și a autonomiei sale. Aici ne vom mărgini să arătăm că unii psihologi și filosofi au insistat în mod special asupra structurii antropologice a ființei umane ca *ființă personală,* ca *cineva* care își pune și care rezolvă singur problema existenței și a libertății sale. Această concepție „personalistă" sau „antropologică" este cea mai răspîndită, însă faptul nu împiedică pe unii psihofiziologi, „orbi față de persoană", cum i-a numit Max Scheler, să conteste că *cineva* ar fi diferit de *ceva*. Natural că împotriva acestui postulat se afirmă curentul „existențialist" și „antropologic", despre care vom vorbi imediat.

Psihodinamismului lui Maine de Biran și al lui Bergson i-a corespuns în Franța o psihologie a personalității animată de noțiuni cum este cea de forță organizatoare, de autoconstrucție și de autodeterminare. În Germania, romantismul biopsihologic de la Goethe la Nietzsche a

susținut puncte de vedere structuraliste, „gestaltiste" și dinamiste ale unei forțe autonome a Eului. Autorii care s-au angajat în această interpretare psihodinamică a Eului, urmînd lui Dilthey, Brentano, Spranger etc. sînt foarte mulți. Amintim în acest sens doar opera lui W. Stern *(Allgemeine Psychologie auf personalitische Grundlagen).* Pentru el, psihologia este știința persoanei considerate ca avînd o experiență *(Erlebnis),* ca fiind capabilă să aibă o experiență. Dintr-odată sîntem proiectați astfel într-o perspectivă în care personalitatea nu este reductibilă (după cum am subliniat) la „Gestaltizarea" experienței, întrucît e adevărat contrariul *(keine Gestalt ohne Gestalter)*[18]. Diferențierea subiectului se realizează prin ordonarea tuturor aspectelor vieții sale psihologice, a cărei motivație coincide cu planificarea lui. Persoana este cea care comandă schimbările și însușirea lor. Acest *Selbst* nu este corpul și spiritul, ci spiritul avînd un corp.

O astfel de concepție personalistă a influențat pe unul dintre autorii americani contemporani interesați în problema personalității, și anume pe Gordon W. Allport. După ce a studiat în profunzime și cu o documentare deosebită sensurile posibile ale conceptului de personalitate, el s-a apropiat de ideea că organizarea dinamică a personalității determină *adjustment (ajustarea)* sa originală la mediu, dat fiind că, dacă personalitatea nu se poate realiza într-o legalitate obiectivă, ea trebuie să fie propria lege (p. 558 din *Personality).*

Dar cea mai bine afirmată psihologie a „persoanei" și a „caracterului" este psihologia lui Emmanuel Mounier. Mounier nu-și ia drept obiect al pătrunzătoarelor sale analize un „om fără calități" sau un om redus la „geologia" proprietăților sale, ci un om ale cărui calități — departe de a fi „pathice" (adică simple elemente date sau trăite) — sînt produsul unei creații care se manifestă între abisurile inconștientului organic și infinitatea posibilului transcendenței personale. Oamenii sînt ființe opace, care nu încearcă să-și descifreze propria enigmă. Edificarea personalității este istoria acestei problematici și a descifrării ei.

Persoana este în acest fel un „dincolo" al caracterului, un fel de lucru al Penelopei pe care îl desfășoară subiectul asupra lui însuși. Bineînțeles că societatea, obiec-

[18] „Nu există formă fără ca cineva să o producă".

tele, mediul natural și ambianța social-culturală și istorică, ca și mediul biologic (ambianța corporală) în care se înrădăcinează persoana, prin constantele sau prin variabilele lor „incitante" la acțiune, determină emoțiile și formele care constituie peripețiile interne necesare stăpînirii acțiunii. Însă Eul se degajază de propriile-i relații cu Alții printr-un mecanism prin care dramatica sa internă n-ar putea scăpa de dramatica altuia decît printr-o legătură cu constituția lui însuși. Aceasta, nefiind supusă modelării imitației și interacțiunii, nu are totuși o configurație fixă, ci e mai curînd asemănătoare unui motiv muzical compus în timp. Lupta, conflictul constituie esența emulației de la Eul dat la Eul dorit. În aceasta rezidă afirmarea naturii Eului. Eul nu este un obiect printre altele, după cum nu face parte nici din „funcțiile" sau din „fenomenele" psihice. El nu este nici ceea ce ar putea să denumească cu un singur termen ansamblul unei suprapuneri de stări. Dacă el este „trăit" înainte de a fi „știut"[19], conștientizarea lui are loc printr-o asceză dirijată, care implică faptul că conștiința de sine se instituie împotriva inconștientului. S-a vorbit, pe bună dreptate, spune E. Mounier, despre *ex-centricitatea* Eului. El este prin natură în afara sa, tot așa cum este prin esență în sine. Aceasta pentru că cuvîntul este tot atît de specific persoanei pe cît este reflexia. Eul întreprinde în același timp două aventuri: una a profunzimii către sursele timpul, alta a expansiunii în amploarea spațiului.

Există o regalitate a Eului asupra spațiului, regatul său fiind în primul rînd cel al propriului corp. Gramatica are astfel toate motivele să plaseze verbul *a avea* imediat alături de verbul *a fi* asemenea unei coloane de rezistență a ordinei umane. Ceea ce este al meu *(le mien)*, ansamblul obiectelor pe care eu mi le însușesc definesc un cîmp într-un spațiu care ar putea fi denumit *cercul lui „a avea"*. Eul asigură tocmai această proprietate a proprietăților sale[20].

Afirmarea de sine într-o formă centrifugă se manifestă ca *o asigurare* a „înfățișării publice" a Eului. Ea corespunde unei solidități interioare a Eului dobîndite prin creditul de care dispune sau pe care îl acordă în raporturile cu altul. În actul afirmării de sine sînt antrenate astfel sentimente sau tendințe ca egoismul, ambiția, agresivitatea, iubirea de sine etc. Însă afirmarea de sine nu înseamnă numai exprimarea unei atitudini autoritare sau de supravalorizare a Eului, ci și întărirea unei realități mobile și progresive care se dezvăluie pe sine, se îmbogățește și se manifestă într-o autoritate interioară. Omul instituit în persoană nu este o existență monolitică, imobilă interior și mai mult sau mai puțin oarbă către afară, „cum încearcă să ne-o prezinte psihologiile materialiste* și idealismul individualist".

Omul ca persoană este „asemenea atomului", articulat interior prin forțe și mișcări diferite: *o mișcare de exteriorizare*, care îi reglează raporturile cu realitatea (aici Mounier a sesizat foarte bine că autoconstrucția Eului este un dialog ce implică „starea dramatică a inteligenței", căci angajarea omului exclude orbirea sa) — și o *mișcare de interiorizare*, care se manifestă prin „revenirea la sine" și prin „aprofundarea de sine".

Totodată, *mișcarea de depășire* este la fel de importantă pentru viața personală ca și principiul realității și cel al interiorității. Constanța Eului nu este o identitate primară și absolută. Eul este identic, spune Mounier, pe cît e de constant și pe cît e de fidel lui însuși. Căci esența Eului o constituie sistemul și problematica sa privind valorile, „valorizarea" sa. Psihologia Eului trece în etologie și în etică.

Continuitatea acestei concepții morale a persoanei cu filosofia lui Lavelle și Gabriel Marcel este evidentă. Paul Ricoeur, în *Philosophie de la volonté*, respinge obiectivarea Eului prin „tendințe" (fundament al caracterologiilor reductive — despre care noi am vorbit mai sus), căci este imposibilă raportarea directă a caracterului recompus din aceste tendințe la subiectul liber. A avea un caracter nu înseamnă atît a-mi manifesta semnalmentele, cît a mă afirma „pe mine însumi" ca fiind unic, inimitabil „prezent în propria-mi individualitate" („Eu îmi suport propriul individ dat"). Caracterul meu este modul de a fi al libertății mele, la care consimt singur. Această temă a luptei sinelui cu sine, a afirmării de sine în propria-i ne-

[19] Distincție capitală, care opune fără să separe radical structurile experienței și cele ale organizării Eului, ce se înstăpînește prin propria-i privire asupra-și.

[20] Aproprierea, însușirea experienței sale — după cum am văzut — încorporarea în Eu, înțeles ca subiect personal al experienței trăite în actualitatea cîmpului conștiinței.

* Evident că aici autorul citat de H. Ey are în vedere „psihologiile materialiste" nedialectice *(n.t.)*.

gație, implică o depășire, o transcendență a persoanei în ceea ce privește organizarea sa, care este indexul involuntarului, iar prin întoarcerea fenomenologiei asupra biologiei pretenția unei explicații totale prin organizare poate fi limitată, limitată dar nu negată, subliniem acest lucru.

Acest mod de a fi sine, de a intra în posesia și de a avea conștiința de sine, de a fi pentru sine în lume constituie fundamentul oricărei analize „existențiale" a Eului instalat în *Dasein*-ul său, după cum susține Heidegger. Legătura transcendentală a *Dasein*-ului cu lumea este preocuparea sau grija *(Sorge);* aceasta nu poate fi însă redusă la o trebuință sau la pulsiuni, ci este o relație a trebuințelor existentului cu propria-i lume, care nu e una a obiectelor, ci a mijloacelor propriei acțiuni. O astfel de relație existențială se întîlnește în ontologia Eului al cărui *Dasein* este *Mitsein,* întrucît Eul este un mod de a fi și cu alții, cunoașterea de sine și cunoașterea altuia întîlnindu-se aici. Mai mult, Eul își trimite rădăcinile în comunul impersonal (*„on", „man"),* adică într-un mod de a fi în care comunul impersonal (*„on"*) este cuprins, înglobat în fondul existenței comune și cotidiene și care, pentru a ajunge în lume, renunță la autenticitatea sa. Așa se face că Eul ca atare nu e posibil decît ca un ideal de autenticitate constînd în *a fi pentru moarte.* Această doctrină absolut etică a ontologiei Eului, cu rezonanțe pascaliene, kierkegaardiene și schopenhaueriene constituie maximul identificării ființei noastre cu datoria sa morală generală.

În ceea ce-l privește pe J.-P. Sartre, el a pus accentul, în special în *L'être et le néant,* pe relativitatea libertății ce caracterizează *ființa pentru sine.* Aceasta „este ceea ce nu e, și nu e ceea ce este", ea „este să fie", contrar ființei în sine, care e masivă, izolată și nu are un înăuntru. Neantul care apare astfel în ființă nu este însă negația sa, ci structura libertății (ceea ce fundează *cogito*-ul este îndoiala). Pentru-Sinele ca fundament al sinelui este însă o negație. *„Eșecul"* este însăși *rațiunea ființei umane* (în — Sinele ratat constituie realitatea umană) prin care omul își propune valori (ființa sinelui este valoarea a cărei esență e de a fi și de a nu fi). Nu există, deci, o coincidență absolută a sinelui cu sine, ființa noastră este „excentrică" prin raport cu ea însăși, este o angajare în cadrul posibilităților sale. O astfel de problematică a ființei noastre pentru sine se referă, credem, mai mult la structura con-

științei decît la cea a *Ego*-ului, care, în transcendența sa[21], este, ne pare nouă, pozitivul acestei negativități. Sinele nu „locuiește" conștiința, el este *rațiunea* unei mișcări infinite prin care reflexul trimite la reflectant; el este un ideal, o limită. *Ego*-ul este semnul personalității. A face și a avea, categoriile cardinale ale realității umane, se reduc imediat și mediat la proiectul de a fi. Ceea ce am spus pînă aici despre analiza lui J.-P. Sartre nu are pretenția de a fi prezentat esența acesteia privind „realitatea" problematică a „omului condamnat să fie liber", însă credem că e suficient pentru a vedea la ce nivel al organizării ființei noastre se situează problema Eului, sau, mai exact, unde se situează ea în afara organizării ființei noastre, anume în punctul în care, din transcendența sa istorică, Eul poate să-și arunce privirea asupra a ceea ce el este — a ceea ce este să fie.

Expunînd toate aceste teorii ale personalității, putem înțelege mai bine faptul că Eul *(le Moi)* nu este „gata constituit", „dat", așa cum îl consideră teoriile biomecanice, psihanalitice sau caracterologice, ci în continuă *facere.* Aceasta e mișcarea, temporalitatea unei deveniri care privește în permanență ceea ce dobîndește și ceea ce este Eul, acel cineva al unei existențe.

2. CONSTRUCȚIA ȘI ORGANIZAREA STRUCTURALĂ A EULUI

(Procesul de construcție a persoanei)

Eul este *forma problematică a ființei noastre conștiente.* Este în natura ființei noastre conștiente de a dispune de timpul său, punîndu-și și rezolvînd problema privind propria istorie. O astfel de interpretare o întîlnim sub diferite forme în multe dintre teoriile asupra Eului. Cine și ce sînt eu pentru mine sau cine și ce este altul pentru mine? Acest cineva are un „corp", un „chip", reprezintă un „tip", un „caracter" care recomandă, oferind o „fișă de semnalmente" a unei individualități. Dar aceasta e valabil și pentru animale. Pentru om, pentru „acest om"

[21] În ceea ce privește Eul *(le Moi)* și circuitul ipseității, J.-P. SARTRE reia ideile asupra transcendenței *Ego*-ului în *Recherches philosophiques.*

sau pentru „cel care sînt eu" întîlnim aceleași caracteristici individuale care formează obiectul unei fiziognomii, al unei biotipologii sau antropometrii; or, „acest om" sau „cel care sînt eu" nu se reduce la o astfel de identitate, la individualitatea fizică, anatomică sau funcțională. Eul este o persoană care se formează în permanență odată cu lumea în care trăiește, adică Eul nu ajunge „cineva" decît atunci cînd subiectul se constituie în „persoană", sau cînd, ceea ce înseamnă același lucru, se identifică cu un sistem personal de autodeterminare, care, extras dintr-un mediu impersonal, își afirmă originalitatea, identitatea, existența sa autonomă.

Fenomenologia Eului, adică a ființei conștiente de Sine constituite în persoană, trebuie să sesizeze deodată *construcția* lui, *dinamismul* și *raporturile lui cu cîmpul conștiinței*. Căci, într-adevăr, structura Eului este unificatoarea *temporalității* sale, a *valorilor* și *experienței* sale: ea este durată, este continuitatea persoanei. Expunînd succesiv aceste aspecte ale *Eului* nu pierdem din vedere însă faptul că tocmai un astfel de procedeu este opus însăși ideii de unitate a Eului. Totuși, descompunerea la care noi ajungem, după cum observa Maine de Biran, urmărește pe cea naturală psihopatologică. Într-adevăr, tot ceea ce noi vom spune despre *ontogeneza* Eului, despre *dinamismul* său *structural,* axat pe un sistem de valori implicate în acțiunea sa și desfășurate în istoria sa, și despre *articularea cu experiențele sale,* chiar dacă sîntem constrînși de a le descrie în termeni abstracți, va privi în mod concret această *structură diacronică sau istorică a ființei noastre conștiente,* ale cărei modele patologice ne garantează realitatea ei.

A. ONTOGENEZA EULUI

Ontogeneza[22] Eului se întemeiază pe maturarea funcțiilor nervoase (în special în ceea ce privește organizarea limbajului, a inteligenței senzorio-motorii și structurarea

[22] În lucrarea lui J. GILLIBERT — *Genèse, structure et origine de l'être,* în „Evol. psych.", 1961, 4 — se găsește susținută teza generării reciproce a naturii și structurii Eului, teză care, într-adevăr, integrează în unitatea acestuia dinamismul evolutiv și organizarea sa.

cîmpului conștiinței), dar dezvoltarea sa esențială ca persoană continuă de-a lungul întregii existențe[23].

Dezvoltarea, constituirea și istoria Persoanei sînt același proces. În embriologie lucrurile stau diferit, despre organismul adult neputîndu-se vorbi decît după metamorfozarea foetus-ului în nou-născut, embrionului în dezvoltare *substituindu-i-se* organismul adult. Nu același lucru se întîmplă cu organismul psihic: istoria lui nu urmează unei dezvoltări primare, ci, dimpotrivă, aceasta din urmă conține, „înfășoară" o istorie și se desfășoară ea însăși ca o istorie. Fazele antecedente constituie un viitor anterior al acestui organism, rămînînd conținute în structura sa. E ceea ce noi vom examina în legătură cu infrastructura inconștientă a ființei noastre conștiente.

Construcția Eului considerată prin formele sale succesive de organizare nu trebuie deci concepută ca o serie de stări în care fiecare dintre acestea s-ar adăuga precedentei pentru a o înlocui apoi. Cînd vorbim, de pildă, despre o primă formă de organizare a Eului în „Subiect al cunoașterii sale", înțelegem să considerăm această modalitate a Eului ca dispărînd sub forma superioară și ulterioară a Eului care are statut de persoană și de caracter sau ca înglobată în această formă superioară. Cu alte cuvinte, formele progresive ale construcției persoanei nu pot fi concepute decît ca niveluri dinamice de integrare, în care inferiorul este nu numai „integrat", ci și făcînd întotdeauna parte „integrantă" din *„Gestaltkreis"*, care nu progresează către o mai mare autonomie decît datorită fundamentului ei, asigurîndu-i legalitatea. A defini, de pildă, subiectul propriei cunoașteri ca fiind logic la începutul evoluției sale nu înseamnă a-i suprima această calitate la sfîrșitul dezvoltării, ci a-i oferi mijloacele raționale de afirmare. Eul conservă deci în formele sale superioare sau în formele ultime ale organizării sale primele lui configurări ca pe niște condiții ale propriei și permanentei sale construcții ori ca baze preistorice ale ființei sale. Observînd toate aceste lucruri, putem încerca acum să urmărim construcția edificiului personal, „tectonica" (Lersch) dezvoltării sale.

[23] E ceea ce, privind organizarea creierului în raport cu inteligența, a observat foarte bine Hebb: dacă capacitățile intelectuale ating plafonul lor la 15 ani, *the level of functions is still resing...*

Am tratat amplu pînă aici *bilateralitatea* fundamentală a cîmpului conștiinței. Nici o conștiință nu poate fi trăită, descrisă sau închipuită fără o *experiență (Erlebnis)* a unui *subiect;* căci, repetăm, a fi conștient înseamnă a fi conștient de ceva și, totodată, a fi conștient acel cineva solicitat de acest ceva. În stadiul de debut al conștiinței, în perioada de nou-născut, nu se poate vorbi despre copilul care țipă sau suge fără a interpune între stimuli și răspunsurile sale comportamentale subiectul care suferă sau se bucură, adică un subiect care, ca ființă vie, își formează propria experiență. Structura divizată a acestei subiectivități primitive a stat la baza încercării Melaniei Klein de a reconstitui dramatica și fantasmele. Prin această „naștere psihologică", Eul vine în lume printr-un hiatus între dorință și obiectul său, el apare într-o zonă de indeterminare care e asemenea unui leagăn asupra căruia se apleacă zîne bune și rele. Pornind de la această izolare relativă în raport cu obiectele externe și interne, precum și de la intrarea sa în posesia propriei subiectivități, Eul se dezvoltă pentru a umple cu el însuși lipsa de ființă din care s-a născut. Vom parcurge fazele acestei nașteri și individualizări a Eului care, ca subiect al cunoașterii, se ia în posesiune ca obiect distinct; ceea ce presupune dubla generare — emergența eului corporal și construcția logică a modelului pe care Eul instituie întreaga obiectivitate și obiectul propriei sale cunoașteri.

a) *Emergența subiectului în relațiile sale obiectuale și în corp.* Sensibilitatea plăcerii și a durerii, tensiunea musculară, atenția spontană, mișcarea unei trebuințe către satisfacerea sa, toate fenomenele vitale primare despre care am spus că există o „zooconștiință" sau cu care noul-născut efectuează o experiență, toate aceste comportamente și senzații, care constituie prima schiță a vieții de relație sînt „nereflexive", „automate", în măsura în care ceea ce este încercat se confundă cu însuși obiectul experienței (prezența sau absența obiectului dorinței). Viața psihică nu comportă încă bilateralitatea relației obiectului și subiectului. Prima personalizare apare atunci cînd subiectul poate să se detașeze de obiect, fie supraviețuindu-i în amintire, fie opunîndu-i-se ca în percepție sau în actul intențional. Această detașare a subiectului — despre care noi am văzut că se înscrie în geneza structurii însăși a

cîmpului conștiinței — are loc datorită rezistenței pe care trebuințele o întîlnesc. Nimeni n-a distins mai bine decît Freud nașterea obiectului în obstacolul pe care el îl constituie pentru dorință. Subiectul apare odată cu obiectul, cînd se obiectivează. Acesta e momentul *Aha-Erlebnis* al unei iluminări, al înțelegerii, ori momentul *Oh! Erlebnis* al unei decepții sau faimosul *dort und da* al primului joc de-a v-ați ascunselea între dorință și realitate. Treptat, această relevanță încetează de a mai fi momentană, adică de-a avea o expresie de o clipă, constituindu-se într-o „primă persoană" a relațiilor cu lumea externă și cu altul, anume atunci cînd devine posibilă forma „semnificantă" a acestor relații, care ajunge să constituie esența persoanei, *logos*-ul său. A putea spune da sau nu dorinței și a accede prin aceasta la „eu", care conservă permanența acestor relații, constituie epifania Eului, manifestarea sa, de acum încolo și pentru totdeauna ancorată în existența sa ca subiect al discursului său.

Această primă apariție a sa pentru sine, care ridică Eul în fața celuilalt (Sinele) și a altora, este legată de afirmarea proprietății „posesiunii sale". Eul se constituie mai întîi ca posesor al *corpului* său și al tuturor „obiectelor" (persoanele care intră în relațiile sale obiectuale) ce prelungesc dorința sau percepția. În organele sale, în temperamentul, elanurile instinctelor și tendințelor sale vitale, în funcțiile sale, în mișcările sale în spațiul care îi aparține, Eul se înrădăcinează în proprietatea sa — și de aici, fără a înceta vreodată să aparțină corpului său, Eul face efortul de a-l stăpîni. S-a repetat de nenumărate ori, și pe bună dreptate pentru un anumit nivel, că Eul și „schema corporală" se confundă. Acest lucru nu este însă adevărat pentru Eul desfășurat în cadrul istoriei sale, ci doar pentru un „Eu" aflat într-o preistorie a sa. Corpul este, printre celelalte obiecte, al meu, ca protoexperiență a subiectului în propriul său patiu. În prima formă a conștiinței de sine, Eul, ca o modalitate sau ca o proprietate a spațiului, se percepe ca un obiect. Aceasta este caracteristica „stadiului oglinzii"[24]. Ar fi naiv însă să pretindem că pentru a deveni conștient de el însuși este suficient ca Eul „să se vadă" sau doar să se descopere în imaginea corpului său, întrucît el nu se poate vedea decît dacă

[24] J. LACAN, *Le stade du miroir comme formation du „je" telle qu'elle se révèle par l'experience-psychanalitique*, în „Rev. fr. de psychanalyse", 1949, *13*, pp. 449—455.

se simte. Trebuie înțeleasă așadar necesitatea reflectării Eului într-o imagine de sine ca o structură fundamentală, ca relație a Eului cu altul. Căci a se vedea Eul apărînd „ca un altul", a cărui imagine în oglindă mă trimite la mine însumi, nu înseamnă altceva decît obiectivarea subiectului sau, cum s-a spus adesea, „alienarea" sa. În eclipsa subiectului, în *fading*-ul său (Lacan), în dispariția sa, Eul își apare sieși ca un *vis-à-vis* al lui. Eul se fundează în și prin această negație a ipseității sale absolute. Merită a fi amintite aici scurtele dar profundele reflecții ale lui E. Pichon[25]. *Eu (je)*, din punct de vedere gramatical, este un pronume aglutinant, care e legat de verb („eu îți spun" constituie un semnificant care exprimă relativ în sensul puternic al verbului o diferențiere a persoanelor). Dar Eu *(Moi)* poate fi, dimpotrivă, un pronume explicit („tu îmi spui mie"), care se referă în acest caz la *persoana împlinită*. Vom spune despre persoana structurată după modelul obiectivării eului, care face din acest eu un „cineva" că are o personalitate ireductibilă la utilizarea simplă a pronumelui aglutinant.

Această transcendență a Eului în raport cu ceea ce îi aparține se organizează într-o construcție, apoi, în cursul întregii existențe, într-o problematică a ceea ce face parte din Eul însuși. Ea ajunge să fie prezentă în toate „relațiile" și *praxis*-ul „proprietăților", „legăturilor" care formează realitatea *mea* somatică și „ceea ce eu am dobîndit". Imaginea de sine, prelungind și făcînd complexă imaginea corpului, nu încetează să asimileze toate relațiile „afective", care sînt, cum spun psihanaliștii, *investiții libidinale*.

b) *Construcția logică a Eului.* Inteligența discursivă organizează subiectul într-un obiect interior, adică îl introduce în domeniul *gîndirii* după modelul „asimilării" obiectului, „formîndu-se" odată cu el. Dacă Eul s-a manifestat mai întîi față de obiecte și față de alții, acum el se obiectivează singur ca un „conținut", apoi ca un „conținător" al propriului corp printr-o acțiune de detașare a sa din spațiu și printr-o proiectare în timp, în istoricitatea sa.

Aceasta ne trimite la ceea ce am spus despre structurarea conștiinței, cu care primele etape ale ontogenezei

[25] E. PICHON, *La personne et la personnalité*, în „Rev. fr. de psychanalyse, 1938, X, pp. 447—459.

Eului coincid dealtfel aproape în întregime. Întrucît însă cele două coordonate ale vieții psihice (cîmpul conștiinței și Eul) ajung să se separe, între ele dezvoltîndu-se ființa noastră conștientă, trebuie ca Subiectul să se împartă interior. În această privință, constituirea unui capital de valori logice extrase din operaționalitatea gîndirii (J. Piaget) este corelatul fundamental al raționalității naturii logice a Eului. Altfel spus, tot ceea ce ne învață psihologia comparată a dezvoltării inteligenței la copil și la animale (stadii ale genezei operațiilor intelectuale, *learning*, etologie) intră în constituția Eului. Detașîndu-se de experiență (fără a înceta să fie în acord cu ea), Eul își dezvoltă puterea de acțiune, de previziune și de control în funcție de un sistem axiologic de referință. Mai simplu spus, Eul se construiește prin propria-i gîndire, el se gîndește pe sine gîndind în același timp și asupra modelului gîndirii sale. În felul acesta el dobîndește o forță care ține de puterea sa de a acționa asupra lumii externe, ca și asupra lumii sale corporale și interioare, subordonîndu-și experiențele, comportamentele și reprezentările „principiilor înțelegerii". Acestea din urmă nu sînt principii ale unei logici formale, exterioare Eului, sau ale unei logistici operaționale, ci regulile propriei legalități a gîndirii sale.

Autoconstrucția logică și obiectivă a Eului, care constituie stadiul prim al ontogenezei acestuia, se dezvoltă în continuare în cadrul istoriei Persoanei ca axă a raționalității sale. Manifestarea acestei structuri a Eului intră, „începînd de la vîrsta rațiunii", în istoria individului conturîndu-i procesul adaptării conduitelor la normele comunității culturale, la cerințele unei legalități logice, în raport cu care legalitatea consimțită și asumată de Eu se ajustează în permanență, fără însă ca ea să i se conformeze în întregime. Într-adevăr, Eul, devenind „rezonabil", își asumă funcția și limitele propriei naturi inteligente. Însă el nu se reduce, pur și simplu, la un „cotient intelectual", ci în raport cu el se ordonează posibilitățile de judecare, „cunoașterea binelui și a răului" în punctul în care se conjugă rațiunea sa teoretică cu cea practică în instituirea unei lumi de valori care se substituie „motivațiilor" animalității sale. Și cum omul nu e nici înger, nici animal, de-a lungul evenimentelor existenței sale el se manifestă reglîndu-și puterea de cunoaștere acolo unde se recunoaște. În felul acesta, Eul, instituindu-se singur

ca obiect al cunoașterii, intrînd în însăși structura cunoașterii subiectului, este și devine o „ființă rațională", o ființă care înainte de toate — și din teamă față de moarte — este Eul *(le Moi)* omului.

Constituirea „lumii" Eului

Apărut prin propria-i putere, codificat prin rațiune, Eul se dezvoltă în continuare în funcție de Lumea în care e aruncat; știm, de pildă, că la pubertate începe cucerirea Lumii. Această „Lume", această „Realitate" constituie modalitatea temporalizată a Eului exprimată în credințe și în legăturile cu altul. Într-adevăr, pentru Eul care asimilează lumea reală, problema este cea a adaptării acesteia la principiile rațiunii, dar mai ales a *ajustării* ei prin dorințe, care apropie sau îndepărtează Eul de alții etc. Acest *Weltanschauung* în plină construcție este o imagine generală, concretizată în reprezentări și sentimente ale Eului, prin care se echilibrează realitatea existenței lui, adică posibilitatea Eului de a-și deschide un drum, de a-și face un loc — oricît de neînsemnat ar fi el — în istorie. E vorba aici, în esență, de *temporalizarea* istorică a Eului, acesta devenind el însuși numai prin puterea sa de a realiza, dincolo de trecutul și actualitatea experienței sale, o „istorie", care, pentru el și pentru altul, rămîne întotdeauna *a sa*. Cu alte cuvinte, ca eveniment nu numai trăit, ci, mai ales, inclus într-o istorie a sa, Eul se întrețese cu lumea. O astfel de legătură cu lumea, printr-un eveniment, fie că e vorba, de pildă, de un copil bine primit printre oameni, de un orfan sau de un copil rău tratat, determină o rețea de semnificații dramatice, anecdotice sau romantice care creează, între lumea celorlalți și lumea sa, o istorie secretă, intimă, ce constituie propria-i mundanitate.

Devenind artizanul lumii sale, construindu-și propria realitate, copilul nu aplică numai regulile gîndirii logice și unele precepte operaționale, ci își conturează și o reprezentare a Lumii; dar nu o reprezentare mitică, o geo- sau o teodicee, o poveste miraculoasă. Lumea pe care copilul și-o construiește în jurul său este una a ideilor sale, a trebuințelor și a emoțiilor sale, de care el se

leagă prin sentimente și credințe. *Sentimentele* și *credințele* sînt modelele unei „logici afective" care, interferînd permanent cu logica imediată, face ființele, situațiile, natura, aproapele și familiarul (ca și îndepărtatul și străinul) să aparțină Eului, adică să fie pentru Eu ori un obiect vizat prin iubire sau ură, ori un obiect ce intră în sistemul său de valori ideale sau de valori ale realității. Lumea nu se constituie, așadar, pentru Eu decît în și prin această legătură a interesului și pasiunii, legătură prin care Eul e prins printre „obiectele" care compun Lumea. Într-o ultimă analiză, aceste obiecte nu apar, nu pot intra în contextul mundanității cu Eul decît prin forța dorințelor pe care ele le satisfac. Constituită pe baza acestor dorințe, „mundanitatea" le aplică însă legile configurației sale conceptuale, verbale, perceptive și imaginare. Adică valorile realității obiective interferează în permanență, se combină, se apropie sau se opun cerințelor subiective, sentimentele și credințele fiind formele de tranziție sau de compromis cu primele; acestea din urmă sînt fenomene iruptive, intuiții sau forțe care se impun Eului, dar la care el aderă într-un fel, recunoscînd necesitatea sferei inconștiente a Celuilalt al său. Modelul lumii proprii a fiecăruia este configurația împărțirii care are loc în Eu între ceea ce el dorește și ceea ce el este.

În felul acesta, „concepția lumii", care se ridică puțin cîte puțin prin construcția Eului, este un țesut viu de imagini, de idei și de reprezentări în care se echilibrează mai mult sau mai puțin fericit forțele imaginarului și formele realității. Imaginea cosmică la care ajunge această concepție depinde de stadiul de dezvoltare a personalității; la copil ea este încărcată de vis, vis care dealtfel nici adultul, oricît ar fi el de „rece" ori de „pozitiv", nu-l poate exclude complet din existența sa[26]. „Concepția lumii", *Weltanschauung*-ul ca fază a constituirii personalității ocupă intervalul controlat de Eu aflat între nevoia de „coerență" figurativă și irațională a sa. Ea reprezintă în acest sens un moment al istoriei care, între copilărie și pubertate, creează un abis între exigențele raționale construite de Eu și dorința sa perpetuă de a dejuca aceste cerințe.

---

[26] „*We are such stuff as dreams are made*" (SHAKESPEARE, *Furtuna*).

Conceperea personajului

Fără îndoială că acest „Eu" căruia noi i-am surprins pînă aici etapele istoricității, acest „Eu" care se numește singur, care își ia în posesie propriul corp, își stăpînește limbajul și gîndirea și, prin aceasta, își formează o lume a sa, este o „persoană". Dar conștiința propriei sale identități (pentru că ea nu reduce individul la a putea spune „eu" și la a-și cunoaște în mod abstract numele și starea civilă) este o valoare care se adaugă Eului mai tîrziu. Nu de puține ori s-a spus că a fi „cineva" înseamnă asumarea unui *rol*, înseamnă identificarea cu un personaj și că această identificare are o întreagă istorie, este ea însăși o istorie ... Ea trece mai întîi, în mica copilărie, prin problematica alegerii obiectuale, prin situația oedipiană, apoi prin reprezentările culturale, prin statutul social impus etc. Această elaborare în care interferează *imaginile* părinților, imitarea altora, atracțiile, injoncțiunile respectului, repulsiile etc., această lentă și progresivă edificare a „Persoanei" se lovește de embriologia sau de preistoria ființei noastre. Ceea ce i se întîmplă *Eului-însuși*, Persoanei, care se acceptă ca o formă de a fi întotdeauna aceeași, cu toate atributele sale somatice, caracteriale, morale, nu se poate constitui în evenimente decît printr-o conștiință conjugată cu existentul ca atare și prin ceea ce acesta din urmă trebuie să fie. Conștiința personajului pe care eu vreau să-l întruchipez nu poate fi alta decît cea a unei *datorii*. Or, fixarea unui *ideal al Eului* este incompatibilă cu determinarea sa preistorică sau inconștientă. Aceasta este cauza pentru care toate teoriile psihanalitice ale Eului, neputînd detașa *idealul* Eului (adică transcendența sa) de conformația sa (adică de imanența sa), îl neagă, așa după cum am văzut.

Fără îndoială că niciodată și la nici un om alegerea a ceea ce el vrea să fie nu este în întregime detașată de primele „alegeri obiectale". Dacă nu este un mit, stratificarea dinamică a ontogenezei Eului implică faptul că acest mit, trecînd de la firea corpului („*Ça*" la Freud) la ființa noastră istorică, suferă, în cadrul procesului de devenire, profunde metamorfoze. Problema existențială a personalizării (și se poate observa aceasta în special la gemeni[27], care sînt identici *pînă la un punct*, după care

[27] R. ZAZZO, *Les jumeaux, le couple et la personne*, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

ei încep să difere) nu poate fi rezolvată prin considerarea unei predeterminări a persoanei, fie că aceasta ar fi înțeleasă ca preformare, fie ca preistorie a sa: presoana nu este în nici un fel prefabricată.

Istoria celei de a doua copilării și a adolescenței, întreaga psihologie a Eului în momentul important al formării lui care este pubertatea, ne dovedesc faptul că, fiind vorba despre o criză, ea privește *problema identificării*. Aceasta este mai întîi sexuală, cu actualizarea fazei oedipiene și, în special, cu fixarea definitivă a alegerii obiectale, adică a sexului opus, care trebuie să fie cel pe care Eul dorește „să-l posede", în felul acesta rezolvîndu-se problema iubirii, care e miza identificării. Ea este însă și socială, vîrsta pe care o avem în vedere fiind vîrsta vocației și a idealismului, cînd are loc alegerea familială, profesională și politică, punîndu-se problema unității Eului cu statutul său social, cu *rolul* și cu *misiunea* sa. Specific Eului este, atît în acest proces de identificare ideală, cît și în precedentele sale constituiri, de a nu se închega niciodată complet, căci a fi „cineva" implică faptul ca el să nu renunțe niciodată complet de a fi un altul, un altul care împiedică posibilitatea și dorința de a fi cel ce vrea Eul să fie. Așadar, desfășurarea ulterioară a istoriei persoanei, neimplicînd niciodată problema rezolvată, întreține și reînoiește continuu termenii ei. Toate situațiile prin care existența Eului trece în seria evenimentelor sale iau în acest caz sensul unei repuneri a problemei „trebuie să fie", care tinde să confere unitate și fixitate Eului, fără ca vreodată să înceteze însă alegerea sa, adică viața sa.

Autonomia caracterului

După cum am mai arătat, caracterul nu este „dat". Unitatea caracteristică a omului, care se evidențiază în originalitatea sa, este, dimpotrivă, produsul elaborărilor succesive ale autoconstrucției. Din punct de vedere ontogenetic, această înstăpînire de Sine printr-un caracter dobîndit, nu dat, nu poate fi descrisă doar ca o simplă fază a unei autoconstrucții bazale a Eului, ci trebuie înțeleasă ca anunțînd istoria propriu-zisă a persoanei.

Dacă la 7 ani copilul ajunge la „vîrsta rațiunii", adică la vîrsta la care începe să se întrupeze modelul unei

ființe raționale, dacă în a doua copilărie copilul își construiește lumea într-o rețea fundamentală de credințe și sentimente, dacă, la pubertate, personajul său se fixează ca statut al persoanei, toate acestea nu vor să spună (după cum am subliniat, fiind vorba de diferitele faze ale construcției Eului) că Eul și-a achiziționat întreaga inteligență la vîrsta de 7 ani, nici că el și-a constituit lumea la 10 ani, ori că și-ar fi stabilit definitiv la 14 ani statutul personal, ci că ordinea dezvoltării, a formelor progresive ale construcției Eului se sfîrșește odată cu „maturarea" sa, dar că, totodată, acum se asigură o perspectivă nesfîrșită „maturității". Maturitatea este înțeleasă aici, în esență, sub formă de *caracter*. Caracterul se instituie nu la începutul, ci la sfîrșitul ontogenezei Eului. Ca dezvoltare a personalității, el este o desfășurare temporală care constituie istoricitatea cuiva, „stilul" său, istoria sa.

Nu vom descrie, așadar, ca o simplă etapă, fie ea și ultima, a formării Eului ceea ce constituie adevărata *creație*, adevărata *istorie personală a cuiva*, pe care o vom regăsi, în continuare, încorporată în însăși structura Eului.

B. STRUCTURA DINAMICĂ A EULUI

Am examinat îndelung structura fundamentală a ființei noastre conștiente așa cum se constituie ea în cîmp de actualitate a experienței trăite, însă e din ce în ce mai clar acum pentru noi că această structură *sincronică*, a simultaneității figurilor care o compun, nu epuizează ființa noastră conștientă. Eul apare din aceeași cerință a ființei noastre conștiente care, prin conștiința de sine, adaugă „stărilor de conștiință" sau succesiunii experiențelor o *dimensiune diacronică*. Pe aceasta se fundează și se prezintă Eul ca o organizare sistematică a subiectului în lumea sa.

Or, această structură transactuală a Eului, care îi asigură caracteristicile fundamentale de unitate, putere și continuitate istorică este, în esență, Memoria lui. Aici nu e vorba însă de o memorie imediată sau de deprinderi și nici de memoria pură a lui Bergson, ci de o memorie care constituie însăși forma existenței Eului (ale cărei coincidențe structurale cu persoana le-a arătat Gusdorf). Am spus despre Eu că este o natură rațională; putem

spune la fel de bine despre el că este o natură dotată cu memorie, vrînd să arătăm că dispune de timpul său. Încercînd acum să descriem structura dinamică a Eului, punînd în evidență traiectoria sau axa valorilor care unifică direcția sa sistematică, apoi puterea implicată în activitatea pe care Eul o conține și, în sfîrșit, istoricitatea existenței lui, nu vom face altceva decît să explicităm intuirea fundamentală a structurii diacronice sau mnezice a Eului: Eul este ființa noastră conștientă în inactualitatea sa. Ajungem astfel la o structură opusă celei a cîmpului conștiinței și, în consecință, la o modalitate total diferită a temporalității. Inactualitatea este pentru Eu ceea ce actualitatea este pentru cîmpul conștiinței, adică modalitatea sa de a fi, pentru Eu fiind esențială, așadar, virtualitatea. În acest sens, putem spune că structura dinamică a Eului este cea de *a conține* și de *a reține*.

Axa și traiectoria axiologică a persoanei (Sistemul de valori al Eului)

Axa dinamică a persoanei este unitatea și continuitatea sa, care apare persoanei însăși și altora ca o *traiectorie* ce își are originea în primele experiențe și care trece prin experiențele ulterioare către scopurile ultime. Finalitatea subiectului, apoi a persoanei ca agent al existenței sale, constituie primul său caracter structural. Acest fir conducător care ne leagă de trecutul nostru sau de lumea noastră este *proiectul existenței*, axa destinului nostru. Eul apare în *direcția* sa, ca vector al temporalității ființei noastre, ca sens al vieții noastre. Această *temporalitate* care ține Eul în tensiune și îl proiectează în afara lui îl determină totodată să se întoarcă la origini și la propria-i organizare, desfășurarea timpului neoprindu-l la actualitatea experiențelor sale, ci făcîndu-l să le traverseze și să le orienteze. Vom vedea mai departe că această „pornire" a Eului are nevoie de un punct de sprijin, pe care îl găsește în fixitatea și soliditatea cîmpului conștiinței, adică în imobilitatea trecătoare a acestuia. Putem spune că axa persoanei este, așadar, o funcție vectorială asumată de Eu. Acesta din urmă nu e niciodată conștient de el însuși (fie că el visează, fie că reflectează) decît afirmîndu-se ca agent și nu ca suport al traiectoriei existențiale. Eul „kantian" al datoriei, Eul „biranian" al efor-

tului, Eul „bergsonian“ al duratei coincid în această fenomenologie a structurii sale.

Axa acestei traiectorii este „axiologică“, în sensul în care ea nu constă în intervalul dintre două momente de timp sau dintre două puncte ale spațiului geometric. Ea nu este o linie, un lucru, ci o *valoare*. Este însuși sensul mișcării prin care Eul își fixează caracterul normativ. Eul este, într-adevăr, creatorul propriilor scopuri și al propriului sistem de informații. El se dotează singur cu un sistem de valori. Firește însă că aceste valori nu sînt numai ale sale, ele ținînd de o scară generală a valorilor umane, legea în care Eul se înscrie ținînd și ea de o legalitate externă. Acest lucru e evident. Nu mai puțin evident este însă și faptul că religia, cultura, valorile în general trebuie să fie incorporate în sistemul propriu al Eului pentru a asigura informația, logica sau morala, sintaxa sau regulile sociale ale *axiologicului* personal. Natura însăși a Eului privește această încorporare. E adevărat în acest sens că Supra-Eul lui Freud este cuprins în Eu, dar Eul nu se poate constitui fără idealul care îl întemeiază.

Eul nu are însă același caracter „formal“ sau „ideal“ ca o lege, care e impersonală și pe deplin suverană. El este concret, adică este cel care își dă legea și cel care trebuie să asculte de ea. De aici rezultă că traiectoria personalității nu este fixă, rigidă, ci are o țintă mobilă. Direcția Eului este probabilistă și problematică, adică Eul, polarizîndu-și actele, alegerile și deciziile, își revede în permanență scopurile. Această incertitudine reprezintă o variabilă internă de care depinde funcția curbei ce descrie Eul în mișcarea sa continuă de reflexie asupra lui însuși. Cu alte cuvinte, traiectoria la care ne referim este în permanență o mișcare liberă, o mișcare animată de o forță vie.

Gîndindu-și proiectul, Eul îl reface mereu. E vorba aici de o structură fundamentală a conștiinței de Sine care constă în a fi pentru ea însăși o problemă asupra căreia reflectează fără încetare. Cine sînt eu? Această problemă, enunțată tragic de către Sfinx, filosofic de către Socrate și dramatic de către Hamlet, este problema continuă a oricărei persoane, care nu poate exista decît cercetîndu-se. Propria-i întrebare și propriul răspuns sînt mișcările care animă Eul. Astfel, structura în traiectorie sau în săgeată

a Eului se aplică aproape exact formei vectoriale a mișcării sale către un scop, dar numai ca segment al unei curbe aleatorii.

Structurile implicite ale persoanei

Structura Eului este *implicită*, iar nu *implicată* în sens logic, formal. Linia ideală, traiectoria sau vectorul prin care Eul se manifestă deplin este de fapt o elipsă ce conține o infinitate de virtualități. Aspectul dinamic al permanenței Eului constă, într-adevăr, în potențialitatea sa.

Dacă Eul apare în același timp ca fiind „caracteristica“ unei anumite simplități a „caracterului“ și „ascuns“ prin implicațiile sale, aceasta se întîmplă pentru că structura de implicație implică ea însăși structura dinamică a unei ființe a cărei organizări a Eului reprezintă acea putere de control și de integrare ce poate fi definită prin faptul că Eul *conține* experiențele, trecutul, capacitățile sale tocmai ca pe niște posibilități proprii și, în special, ca un capital al său de valori logice și morale. Dar Eul *conține* și ceea ce refulează în inconștientul său și se opune propriei traiectorii axiologice. E vorba de niște modalități de implicație și de conținere pe care o analiză a ontologiei eului trebuie să le aibă în vedere. În ceea ce ne privește, ne vom mulțimi doar cu cîteva remarci. Este necesar în primul rînd să arătăm că, pentru a fi conștient și stăpîn pe el însuși, Eul se afirmă ca agent al unei potențialități, în acest sens el conținînd propriile sale posibilități și propriile sale obstacole . . . Acest excurs în structura implicită a Eului ne oferă prilejul să reflectăm odată mai mult asupra propriei reflexii a Eului și asupra problematicii rezultate prin aceasta, în care „pentru-sinele“ este și un „contra-sine“.

Eul implică corpul, și în această privință trebuie să ne întrebăm cum are loc implicația lor reciprocă, anume care sînt raporturile conținătorului cu conținutul în acest caz, care este natura acestei ființe ce se raportează la corpul său, dar la care nu se reduce niciodată, deși rămîne consubstanțială cu el pînă la moarte? A spune că Eul este o natură *pur* spirituală, înseamnă a contrazice realitatea încarnării sale. A spune contrariul, că corpul exclude persoana sau că persoana este chiar corpul său, înseamnă a nu recunoaște însăși structura persoanei. Înțelegerea

noastră oscilează în permanență între dualism, care separă în mod absolut corpul de persoană, și monism, care le asimilează pur și simplu. În ceea ce ne privește, credem că problema naturii persoanei în forma sa concretă și reală nu poate fi rezolvată decît avînd în vedere constituirea persoanei prin corp, prin constituirea ei înțelegînd puterea de emergență sau de transcendență a naturii noastre personale pornind de la corp. După cum am văzut în legătură cu problema conștiinței considerate într-un cîmp al actualității trăite sau în legătură cu teoriile personalității, această putere de a accede la cunoașterea reflexivă prin constituirea unei realități este o creație. Această *creație* se perpetuează în constituția Eului, stînd la baza unui sistem de valori înrădăcinat în însăși organizarea sa, dar care are ca funcție depășirea acesteia, suprapunîndu-i ordinea unei motivații și a unei simbolizări. Însă Eul nu-și depășește corpul decît luîndu-și prin rădăcinile acestuia hrana „informației". Eul apare așadar ca o transcendență, dar ca o transcendență compromisă fără încetare de submersiunea sa în corp, de care se desprinde, rămînînd însă legat de el în reprezentare. Libertatea Eului nu este, așadar, absolută, fapt asupra căruia toate metafizicile sînt de acord. „Omul este condamnat să fie liber", spune Sartre, tot așa cum Ricoeur ne amintește că libertatea noastră este doar umană, adică limitată. „Realitatea" Eului provine deci, fără să se confunde cu ea, din realitatea corpului, dar ajunge să o depășească, dezvăluindu-se, desfășurîndu-se într-un sistem de relații care îl face să treacă (după cum am văzut) dintr-un „corp în spațiu" într-un „corp în timp", care este cel al Istoriei. Dar dacă Eul se detașază de corp, nefiind conținut în el, același Eu conține corpul, implicîndu-l.

Eul implică, de asemenea, în același sens, *limbajul*, acest vehicul al libertății sale tot așa cum și Eul este implicat în limbaj. Limbajul este realitatea simbolică ce constituie țesutul Eului, el „ieșind" din corp în dublul sens al emergenței lui și al îndepărtării de corp. Încorporîndu-și limba, Eul, care mai întîi intră în posesia ei ca limbaj al altuia (Lacan), ajunge să-l posede așa cum își posedă propriul corp. Această relație a Eului cu limbajul său (acest „al doilea sistem de semnalizare", cum a numit Pavlov limbajul, și care este prima relație sistematică a Eului cu altul) devine activitatea relațională a Eului conștient cu el însuși. Căci, într-adevăr, a fi conștient de

ceea ce eu simt sau de ceea ce eu vreau înseamnă a-mi verbaliza ideile, proiectele sau sentimentele și de a dispune oricînd de ele. Această dispoziție nu e completă și absolută, dar este condiția puterii pe care eu o exercit asupra mea, asupra altora și asupra lucrurilor. O astfel de lume de semnificanți, care intră în compoziția Eului ca o altă lume, trebuie să fie însă a mea. Avem de-a face aici cu funcția mediatoare a limbajului între Eu și Lume. Personalitatea nu se construiește și nu se manifestă decît ca un mod de a vorbi sau de a se exprima despre sine însăși și despre altul care constituie mediul și mobilul tuturor relațiilor intra- și intersubiective ale mișcării sale existențiale.

Eul implică, de asemenea, *rațiunea* și este implicată în ea în mod dialectic. Urmărindu-l pe Piaget, am văzut cum inteligența se naște odată cu apariția capacității operaționale a subiectului. Inteligența se organizează și intră printre structurile implicite ale Eului, alcătuind natura sa rațională. Firește că nu tot ce face Eul este „rezonabil"; Eul nu se întîlnește numai la matematician, de pildă, „capitalizarea" valorilor intelectuale făcînd parte din constituția juridică și etică a oricărei persoane. Aceasta întrucît eficacitatea acțiunilor sale asupra lumii, asupra lui însuși și asupra altora Eul și-o datorează supunerii unei legislații. Eul conține în sine această putere, dar numai ca o virtualitate ce implică o constantă problematică. Rațiunea Eului nu e „Rațiunea pură", ci doar ceea ce Eul refractă și conține în structura legilor sale de înțelegere.

În Eu este implicată și *construcția lumii*. Direcția traiectoriei dezvoltării sale este constant susținută de reprezentarea lumii, este permanent legată de mișcările acesteia. Eul și lumea sa se află într-o relație reciprocă, trimit *unul la celălalt*, celălalt putînd fi aici sau ceea ce este în lume ca nefiind Sinele sau ceea ce este în sine fără să fie Sine. Eul nu poate să se separe niciodată de ceea ce el a fost și care, din constituția sa, e greu de stăpînit (iraționalul, lumea fantasmatică a imaginarului, a mitului și a poeziei) și care este ca o altă Lume conținută în el, dar pe care Eul o conturează și o are în vedere fără încetare. Vorbind de alienarea Eului, am văzut că patologia ne oferă imaginea solidificată a acestei virtualități a fantasticului. Traiectoria persoanei — amintind aici pe cea a cîmpului conștiinței, cu care, după cum vom vedea mai

departe, are legături strînse — dispune de un număr important de mișcări și de suficientă reversibilitate pentru ca deplasările pe care judecata le permite de la o sferă la alta a Eului să garanteze acestuia libertatea legării și a dezlegării sale. Această elasticitate a judecății, această modalitate a Eului de a se acomoda la realitate și de a admite iraționalul, această permisiune magică a unei osmoze a Lumii valorilor subiective cu cele obiective, această ambiguitate a Eului se manifestă prin *credințe,* care constituie o penumbră a certitudinii. Acestea sînt judecăți de bună sau de rea-credință, care ne fac să acceptăm ceva, *să credem* ceva fără a fi siguri. Așa se face că „concepția noastră despre lume", mobilă ca și noi, e supusă acțiunii structurii raționale a sistemului nostru de valori, găsind totodată în structura verbală și în toleranța judecății destule resurse pentru a rezista și chiar pentru a scăpa de raționalitate. În măsura în care e inautentică, existența cotidiană este țesută din credințe, din compromisuri sau tranziții între lumea rațională a obiectivității și lumea irațională a subiectivității. Structura temporală a Eului, libertatea funcțiilor sale pe care o implică, permit „jocul" subiectului cu el însuși și cu lumea care intră — psihologii afirmînd acest lucru, iar moraliștii denunțîndu-l — în condiția umană.

Sistemul Eului conține, de asemenea, *personajul.* Rolul pe care-l joacă Eul nu este atît de exterior persoanei pe cît cred unii psihologi sau psihopatologi. Am arătat mai înainte că reducerea persoanei la personalitatea culturală „de bază" este corectă, dar e incompletă. Este evident că *statutul social al* individului și *întîlnirea* sa cu personajele iubite, temute, prestigioase sau exemplare pot induce modele de imitație, de identificare. Dar dacă „masca" personajului poate fi și este împrumutată, Eul nu se definește numai prin forma și prin caracteristicile acesteia. Trebuie ca rolul să fie asumat. Astfel că problema consimțirii Eului la rol se pune și în ceea ce privește forma impusă de natură ca figură oferită de mediu. În această privință, mișcarea ce determină ființa noastră să se instituie în personaj comportă o libertate de alegere care lasă relativ slabe legăturile dintre ceea ce eu sînt și ceea ce eu vreau să fiu, fără ca prin aceasta Eul să înceteze de a fi structural angajat să urmărească conformitatea necesară cu ființa sa, coeziunea a cărei *identitate* este „scopul"

propriei identificări. Aproximațiile, contradicțiile, schimbările sînt, de asemenea, într-o oarecare măsură, posibile sau chiar prescrise. Căci ceea ce eu sînt în ochii altora sau așa cum îmi apar mie însumi face aleatorie traiectoria și distanța care mă separă sau mă apropie de acea ființă care eu nu sînt încă și al cărei ideal mă atrage fără să mă fixeze. În ultimă instanță, la întrebarea „cine sînt eu"?, care implică faptul că eu realizez în identitatea mea fizionomia ideală ce mă obsedează, nu pot niciodată să răspund simplu, întrucît personajul pe care eu mi-l compun, prin însești vicisitudinile compoziției sale, rămîne încă să fie realizat. Eul încearcă să-și realizeze identitatea, și-o face fără să o termine vreodată, lăsînd în sarcina stării civile și a numelui său să stabilească ceea ce el însuși nu poate să facă. În această dialectică a identificării de sine cu propriul ideal vom găsi contradicția unului cu multiplul și pe cea a Eului cu Altul care constituie dramul interior al conștiinței de Sine. Dorința de a fi cel pe care îl iubește sau de a fi cel de care nu poate fi iubit decît fiind simetric diferit de el este pentru Eu tipul problemei oedipiene originare. Rămîn însă întotdeauna mișcările interne și inversate ale nevoii de atingere a obiectului ideal al dorinței sau de supunere a acestuia unui ideal de sine care cere anularea lui. Astfel, identificarea de sine prin conștiința de sine implică o diviziune internă, un conflict care intră în existența și structura Eului.

Traiectoria dinamică a modului său de a fi în lume și al afirmării potențialului său de originalitate culminează, pentru Eu, în manifestările *caracterului.* Acesta, după cum am văzut, este ca „vîrful de lance" al *Ego*-ului, dat fiind că Eul *(le Moi)* se prezintă ca stăpîn sau ca proprietar al lui însuși. Astfel, „obiectivarea" Eului în caracter constituie cel mai înalt grad al personalizării sale. Însă dacă Eul, afirmîndu-se, accede la cel mai înalt grad de stăpînire, o astfel de formă a proprietății sale este o dominație și o izbîndă. Aceasta întrucît, neputînd să se reducă la caracterul său dat, Eul nu încetează totuși să fie în legătură cu el. Într-adevăr, acționînd la nivelul cel mai înalt, al „caracteristicilor sale personale", Eul conține în organizarea lui tocmai ceea ce împotriva căruia el se instituie. Ajungem astfel la acel nivel al arhitectonicii Eului la care caracterul și istoria sa se confundă.

Devenirea fiind natura Eului, ontologia acestuia ne trimite la dezvoltarea, la ontogeneza sa. Eul ajunge la o istoricitate proprie prin caracter, care la rîndul său se construiește din originalitatea evenimentelor existenței individuale.

Se dovedește în acest fel că Eul este o temporalizare personală ce se constituie într-o istorie.

Această temporalizare, această istorie, ca structură a Eului, poate fi utilizată liber de către Eu. Ea aparține intimității Eului. Cu alte cuvinte, istoricitatea este o proprietate inviolabilă a Eului, la care acesta se poate raporta oricînd pentru a deveni conștient de ceea ce are el mai personal. Istoricitatea Eului nu este însă numai un mod al acestuia de a-și construi o intimitate, o interioritate secretă a existenței, ci și o desfășurare de evenimente care se exprimă în existența sa și a căror înlănțuire constituie urzeala dramatică a Eului.

Istoricitatea persoanei este încorporată în ființa Eului, tot ceea ce acesta mobilizează din memoria sau din conștiința de sine referindu-se la ordinea istorică a evenimentelor existenței sale. Acest „cineva" (acest *Dasein* al ființei care se instituie ca persoană) nu aparține actualității. El nu se săvîrșește în prezența sa ori, mai exact, ființa sa nu se reduce, nu aparține exclusiv unui „acum". Istoria Eului nu e o acumulare întîmplătoare de experiențe trecute sau de senzații în care acesta *s-a aflat*, ci este desfășurarea unei metamorfoze operate în cadrul ființei a evenimentelor existenței individuale. „Eul" este temporalizarea succesiunii evenimentelor sau a experiențelor sale, fiind cel care face nu numai alegerea actelor și proiectelor sale, ci și a amintirilor sale. Înlănțuirea peripețiilor biografice ale cuiva, această dimensiune fundamentală a identității persoanei nu este impusă din afară, ci e o integrare de valori instituite printr-o activitate proprie. Înfășurarea și desfășurarea istoriei personale în structura temporală a unui individ asigură coeziunea și omogenitatea acestuia. Avînd calitatea obiectului unei povestiri sau al unui roman, această istorie a persoanei poate fi narată de persoana însăși. Autobiografia sau jurnalul intim sînt exemple excepționale ale acestui film al existenței, ale creației persoanei în și prin evenimentele istoriei sale.

Putem studia[28] munca romancierilor reproducînd elaborarea unui personaj ca subiect al unui roman sau romanul ca istorie a unui personaj ori a mai multor personaje, care înseamnă dezvoltarea istorică a unui individ ce emerge, printr-o elaborare personală, din infrastructurile corpului în romanul existenței sale. În ce ne privește, am încercat să punem în lumină pînă aici această trecere de la simplitatea unui *Eu* primar la un *Eu* complex; și nu numai la un Eu complex, ci și plastic, căci, după cum remarca Lowenthal, persoana dintr-un roman sau dintr-o comedie (Lowenthal îl citează aici pe Caliban al lui Shakespeare) nu este fixată în mod necesar în cadrul unui personaj, nu exprimă constanța caracterului său mai mult decît ar exprima simplitatea acestuia: ea este propriul său autor, neasemănîndu-se cu personajele lui Pirandello, care se află în căutarea autorului lor. *Devenind* el însuși, Eul se instalează în caracterul său, adică în istoria sa, căci istoria unui om îi face caracterul, tot așa cum caracterul îi face istoria în și prin legăturile indisolubile dintre persoana „făcută" și lumea sa constituită.

Istoria persoanei nu e reductibilă însă la această istorie romanțată decît dacă persoana însăși sau o altă persoană poate să o extragă din existența respectivei persoane. Aceasta mai ales pentru că istoria persoanei este „împrăștiată" (în sensul de „nelegată", de *Geworfenheit*, cum spune Heidegger) în lumea sa. Fără îndoială că această modalitate de a fi „aruncat", „risipit" în „ecceitatea" existenței, în *Dasein* constituie destinul tragic al oricărei persoane umane, dar și modalitatea de a participa la istorie, adică modalitatea coexistenței cu altul *(Mitsein)*. Această modalitate de a-și găsi un loc în istorie, de a avea un rost al său reprezintă pentru Eu modalitatea sa constituantă, întrucît astfel el se instalează în „temporalitatea lumii". Cum spuneam mai sus, ieșind din spațiul corpului pentru a intra în timpul istoriei, *Eul* își produce destinul. Transcendența Eului se definește, în consecință, ca fiind posibilitatea acestuia de a se ivi și defini în afara lui însuși (ca, de ex., în fotografia sa, în amintirea, imaginea sau operele sale), în conștiința altora, care, împreună cu conștiința sa, formează Istoria. Eul sfîrșește precum începe, în relație cu lumea din care fac parte propria-i persoană, istoria și

[28] *Cf.* Leo LOWENTHAL, *Sociologie du drame et du roman européens de 1600 à 1900*, Boston, 1957; I. MEYERSON, „J. de Psychol"., 1951, pp. 303—384.

propria-i lume. După un prim moment al constituirii sale, Eul *devine* ceea ce el nu era și ceea ce el s-a ostenit să fie: conștient de sine, adică de scopurile sale, de persoana și de istoria sa.

3. EUL ȘI CÎMPUL CONȘTIINȚEI. RAPORTURILE LOR DE RECIPROCITATE ȘI DE SUBORDONARE

Ființa noastră conștientă nu este, deci, nici simplă, nici omogenă: ea nu poate fi redusă la o „instanță" sau la o „funcție". La nivelul primei etape de construcție a persoanei, ea reprezintă integrarea vieții de relație, adică sistemul de relație care supune viața exigențelor unui existent structurat după modelul descris deja în această lucrare. Examinînd încă o dată, dar schematic, reciprocitatea relațiilor dintre „cîmpul conștiinței" și „Eu", adică dintre cele două modalități de a fi conștient (a fi conștient de *ceva* care este trăit ca acel ceva și conștiința de a fi *cineva* care reprezintă însuși sinele), vom putea sesiza mai bine relațiile, articularea și ordinea organizării ființei noastre conștiente în generalitatea sa.

Atunci cînd am descris structurarea conștiinței, am văzut că conștiința nu se organizează în *cîmp al experienței actual trăite* decît printr-un Subiect care o constituie astfel. Într-adevăr, ontogeneza Eului își are rădăcinile în constituția conștiinței, în invariantele formale și montajele sale cerebrale. Astfel, încorporarea limbajului, instituirea unei lumi interioare de relații simbolice, verbale și de operații intelectuale pot fi descrise în același timp ca fundamente ale conștiinței și ca origini ale Eului. Însă cîmpul conștiinței și Eul ajung să aibă apoi direcții și organizări diferite.

Structurarea „conștiinței constituite" în *cîmp al experienței actuale*, organizarea corporalității experienței în „trăire" constituie mișcările „facultative" a căror verticalitate asigură libertatea. Conștiința e descrisă adesea ca un „flux" (W. James, Bergson), în care caz constituția sa în cîmp este asemenea unui pol fix, unei ancore ce permite mobilitatea polului său operațional.

Eul își ia substanța din experiență, dar o transcende. El „survolează" experiența și se detașează de ea pentru a se constitui dintr-o ființă rațională într-una personală,

căreia noi i-am descris dezvoltarea și traiectoria dinamică, posibilitățile, structurile și istoria individuală. E clar în acest fel că *Ego*-ul este natura transcendentală a conștiinței de Sine în raport cu cîmpul conștiinței, în care e trăită experiența. Ființa noastră conștientă, neputînd fi redusă nici la un subiect pur, nici la un obiect de moment al experienței, apare ca fiind structurată prin articularea cu lumea sa, a cărei experiență o *are* și al cărei stăpîn *este*. Într-adevăr, fără proprietatea absolută a experienței sale și fără facultatea de a dispune de ea în propria-i istorie nu există ființă conștientă, întrucît, după cum am arătat nu o dată, a fi conștient înseamnă succesiv și totodată *a trăi o experiență* în actualitatea sa și *a-ți dirija existența* prin cîmpurile de actualitate.

Identitatea conștiinței cu Eul constituie una dintre acele idei „general acceptate" și susținute de cei mai mulți dintre moraliști, filosofi, psihologi și psihanaliști. Or, tocmai împotriva acestei simplificări exagerate a fost scrisă această carte.

Nu e suficient însă de a explicita relațiile fundamentale ale cîmpului conștiinței cu Eul. Va trebui să ne întrebăm și care este sensul acestor relații și, în special, dacă raporturile lor au natura unei pure reciprocități sau subordonări.

Este evident că la adultul normal și treaz cîmpul conștiinței este subordonat sistemului personalității. Aceasta înseamnă a spune că eu sînt cel care integrez în istoria mea momentele succesive ale actualității pe care o trăiesc. Această „integrare" privește tocmai acele „funcții" pe care psihologia clasică le distinge în atenție, memorie, raționament, afectivitate, și care, global, se manifestă ca o luare în posesiune a cîmpului conștiinței prin intenționalitatea Eului. Atunci cînd Eul își dirijează experiența către nivelul său maxim, către regiunea cea mai înaltă a psihicului, Eul și cîmpul conștiinței coincid. Această coincidență nu trebuie însă interpretată nici ca o identitate, nici ca o relație de reciprocitate totală. Într-adevăr, dacă ființa noastră conștientă apare ca fiind supusă legii fundamentale a reflexiei, ca fiind o structură reverberantă, ea nu se dovedește în forma cîmpului conștiinței a se afla într-un raport de reciprocitate pur și simplu cu Eul, ci într-un raport de subordonare.

Aceste două modalități de a fi se întîlnesc una cu cealaltă ca o figură pe un fond, într-un „du-te-vino" al expe-

rienței în care uneori *simt* că trăiesc un eveniment (de la cel mai nesemnificativ pînă la cel mai dramatic), alteori *știu* că îmi urmăresc și îmi dirijez istoria prin evenimentele care o compun. Este clară însă subordonarea acestor două modalități ale existentului.

Cîmpul conștiinței nu se constituie altfel decît ca o organizare care, după cum am văzut atunci cînd am studiat neurobiologia cîmpului conștiinței, este legată de însăși alcătuirea organismului și, în ultimă analiză, a creierului. Este imposibil să considerăm că această modalitate de a fi conștient n-ar fi înrădăcinată în funcțiile nervoase, adică în aparatul corporal de organizare a trăirii în cîmp de actualitate. Dintr-o astfel de structură bazală se naște, după cum am văzut, *Eul (le Moi). Eul (le Moi)* emerge din „Eul" *(je)* unei subiectivități vagi, pînă ce se constituie, detașîndu-se de experiență, în legislator al acesteia. Astfel raporturile cîmpului experienței cu Eul nu sînt simplu reversibile, ci deschise, în sensul transcendenței Eului. Legea acestei organizări este faptul potrivit căruia *cîmpul conștiinței constituie condiția necesară, dar nu și suficientă a formării Eului*, aceste două modalități ale ființei noastre conștiente avînd raporturi strînse și reciproce, dar admițînd între ele o diferență care se conjugă, după cum am văzut, în modul lui a fi și a avea. Ființa noastră conștientă de Sine acoperă ființa noastră conștientă a experienței actuale în felul în care *a fi* transcende pe *a avea*.

Partea a patra

INCONȘTIENTUL

PROBLEMA INCONȘTIENTULUI[1]

Structura ființei noastre conștiente nu poate legitima o „psihologie a conștiinței" dacă prin aceasta se înțelege o psihologie care exclude inconștientul sau care — ceea ce înseamnă același lucru — îl reduce la o modalitate nesemnificativă a ființei noastre conștiente. Dimpotrivă, ceea ce noi înțelegem prin structura cîmpului de actualitate trăită și prin conștiința de sine implică Inconștientul în însăși constituția conștiinței și în autoconstrucția Eului, dat fiind că „generatoarea" configurațiilor conștiinței este o mișcare permanentă de organizare a experienței și a existenței umane, pe care le face să treacă de la spontaneitate la modalități structurate ale ființei noastre conștiente, adică la forma de asimilare a lor în proprietăți ale cîmpului trăirii sau ca proprietate a Eului. Așadar, nimic nu e mai potrivnic doctrinei transparenței sinelui pentru sine, doctrină postulată de *Cogito*-ul cartezian, ca expunerea ființei noastre „conștiente și organizate" așa cum o înțelegem noi. Iar dacă am întrebuințat atît de des termenul de „problematic" pentru a desemna constituția și evoluția ființei noastre conștiente este pentru că ontologia ei este „ambiguă", „ambivalentă", „bilaterală", „conflictuală" etc. Acest *leitmotiv* trebuie interpretat ca o cerință a „accesului" inconștientului în toate structurile conștiinței.

Un astfel de lucru înseamnă a spune că nici monismul, nici dualismul privind psihicul nostru nu sînt conciliabile

[1] Aici ne vom mărgini la cîteva reflecții asupra inversului conștiinței (Inconștientului), problemă care a fost tratată, discutată la Zilele de la Bonneval, 1960 *(Comptes rendus,* Bibliothèque neuro-psychiatriques de langue française, Paris, Desclée de Brouwer, 1966). Trimitem cititorul la raportul prezentat de noi, care întregește capitolul de față.

cu constituția existentului, căci ființa noastră nu este asemenea celei a lui Parmenide, una și imobilă, în întregime reversibilă în și prin cunoaștere și nu este formată nici din două părți juxtapuse, corpul inconștient și spiritul conștient. Noi am fost, dimpotrivă, în permanență determinați să descriem în complexitatea și reflexivitatea sa ființa noastră conștientă, și anume, ca desfășurîndu-se într-un „mediu" în care are loc, se „mediază" un continuu du-te-vino între conștiință și inconștient. În această privință sîntem de acord cu fenomenologii, care fundează viața psihică pe constituția problematică a ființei noastre, după cum sîntem de acord și cu psihanaliștii, care întemeiază viața psihică pe negarea dorinței; și unii și ceilalți se referă la o stratigrafie dinamică ce nu numai că face să fie posibile, dar și cere relații ale imaginarului cu realul, ale automatismului cu voluntarul, ale nereflexivului cu reflexivul, ale datului cu dobînditul, într-un cuvînt, relații ale inconștientului cu conștientul.

Vom face mai întîi un mic inventar al „fenomenelor inconștiente" în scopul descripției totale a inconștientului. Ne vom întreba apoi care anume poziții teoretice se opun sau, dimpotrivă, admit *realitatea* inconștientului. Vom examina în continuare în special psihologia și metapsihologia Inconștientului lui Freud ca reprezentînd singura conceptualizare valabilă a realității inconștientului. În sfîrșit, vom încerca să articulăm structura inconștientului cu cea a ființei noastre conștiente în organizarea dinamică a ființei umane. Vom avea astfel ocazia de a ne explica, în ultimul rînd, validitatea articulării cîmpului conștiinței cu Eul, aplicată de această dată la ființa noastră inconștientă, care corespunde acestor două modalități ale ființei noastre conștiente.

1. FENOMENELE INCONȘTIENTE

Toate fenomenele inconștiente se caracterizează prin faptul că, deși aparțin conștiinței, nu apar în aceeași măsură în cadrul ei. Cu alte cuvinte, *ele scapă conștiinței*. Dar modalitățile de a scăpa conștienței, de a fi necunoscute sau nerecunoscute, negate sau renegate, sînt foarte diferite. Le vom împărți în două forme fundamentale.

Cîmpului conștiinței i se aplică foarte bine ceea ce spunea Ricoeur, anume că conștiința nu este o totalitate. Am văzut că *topicul* sau configurația trăirii sale comportă zone de limită, implicații și apariții.

În măsura în care trăirea se manifestă și este sesizată ca obiect al unei experiențe (al unei „percepții", în sensul larg al cuvîntului), ea implică ceea ce eu gîndesc sau îmi reprezint, ori ceea ce eu percep ca fiind provenit din trecutul meu, din memoria mea, întreaga mea experiență anterioară care e necesară actualității acestei trăiri a mea. O astfel de extragere presupune, deci, în mod necesar, un „rezervor de amintiri", a cărui virtualitate constituie forma inconștientului universal acceptat (inconștientul mnezic). O formă abia distinctă din acest material, din acest stoc este constituită de „rezervorul de automatisme", de „deprinderi", ale căror mecanisme urmăresc, susțin și ajută exprimarea actuală a experienței *(automatismul inconștient sau al deprinderilor)*. Totul apare aici de la sine. Tot de la sine provine și faptul că actualizarea experienței implică o serie de operații și de fenomene psihice care țin de „subconștiință" sau „infraconștiință". Aceste fenomene au o poziție excentrică față de cîmpul actual, dar au tendința să ocupe oricînd centrul. Avem de-a face aici cu inconștientul „periferic" al micilor percepții, al pragurilor subliminale, al percepțiilor obscure așa cum au fost ele puse în lumină de către Leibniz și Maine de Biran.

Dar trăirea apare mai bine înrădăcinată în sfera inconștientă atunci cînd ne observăm pe noi înșine — și cu și mai multă ușurință apare la alții faptul că trăirea (în structura sa noetic-noematică sau în funcția sa thetică) se supune unei intenționalități inconștiente, ca, de exemplu, atunci cînd eu cred că văd ceea ce doresc, fiind inconștient de această relație halucinatorie sau iluzorie.

Acest lucru ne trimite la problematica subiectivului și obiectivului, care este inerentă experienței (explicitată, categorizată și analizată în toate studiile asupra percepției, în psihologia formei etc.). Dar eu pot fi de asemenea inconștient de propria-mi dorință, nesesizînd-o decît într-un al doilea grad al enunțului său, adică numai în conținutul său manifest. Aceste „manifestări" ale incon-

ştientului în „viaţa cotidiană", lapsusurile, jocurile de cuvinte, actele ratate, multiplele moduri de a spune un cuvînt în locul altuia, de a face altceva decît am vrut să facem, de a uita sau de a ne înşela etc. sînt determinate de o motivaţie afectivă care scapă legii constituirii experienţei.

Avem de-a face aici cu un *inconştient afectiv,* care complică percepţia şi, în general, organizarea cîmpului conştiinţei şi care se poate manifesta într-un mod şi mai radical. Mai întîi în fenomenul *izbucnirii afectelor.* Afectele apar ca tonalitate timică vitală sau ca o coerciţie a tendinţelor, emoţiilor sau sentimentelor, ca o „motivaţie", ca o „atribuire de sens", care nu sînt iniţiate de conştiinţă. Apoi — şi vom ajunge aici mai profund în viaţa inconştientă reflectată şi mascată în experienţa trăită — sensul afectului conştient trăit (angoasa, de exemplu) poate să apară el însuşi ca reflexul inversat al intenţionalităţii sale inconştiente (plăcerea legată de dorinţa de a face rău, de pildă). A admite această ultimă manifestare a vieţii inconştiente înseamnă a admite, aşa cum vom vedea, esenţialul teoriei freudiene a inconştientului. Dar pentru a rămîne la fapte, ne apare evident că, prin însăşi ambivalenţa lor, sentimentele şi emoţiile sînt „date" nu ca vectori simpli şi direcţi, ci ca cupluri de forţe ai căror termeni sînt inseparabili, apărînd indistincţi în procesul lor de generare inconştientă.

În general, putem spune că ceea ce *în experienţa actual trăită* determină izbucnirea afectului — fie ca intenţionalitate originară, fie ca element automatic incongruent — reprezintă inconştientul. În acest fel, dacă prezenţa trăirii în cîmpul conştiinţei se manifestă întotdeauna ca *o izbucnire,* tot aşa cum o sesizăm din afară în percepţia obiectelor sau ca atunci cînd ea apare, la fel de brusc (ca intuiţie sau ca automatism), dinăuntru în gîndire sau acţiune, originea motivaţiei şi sensul trăirii noastre ne scapă întotdeauna, deşi numai în parte. Acest „în parte" este însăşi facticitatea intenţionalităţii inconştiente, care se întrepătrunde neîncetat cu direcţia conştientă a ceea ce eu fac să apară. Compromisul dintre ceea ce eu pot să-mi reprezint şi ceea ce se prezintă este limita puterii mele de instituire a experienţei actual trăite.

Astfel, orice actualizare a trăirii comportă un ininteligibil, o rezistenţă la aspectul noematic al experienţei. Căci, cu siguranţă, este în natura conştiinţei să vrea să aibă

totdeauna în posesiune ceea ce nu poate să sesizeze sau ceea ce nu poate să justifice niciodată în întregime.

Opacitatea motivaţiilor şi a tendinţelor, a căror forţă intră în compoziţia şi echilibrul trăirii, nu este o parte a cîmpului conştiinţei, ci una din coordonatele sale. Într-adevăr, nu se poate vorbi de o ordine a trăirii decît dacă organizarea sa suprimă dezordinea, o depăşeşte, într-un cuvînt, dacă o implică.

La un studiu aprofundat al structurii sale, limbajul, consubstanţial conştiinţei, apare ca fiind însăşi operaţia care instituie inconştientul, disimulîndu-l în discontinuitatea discursului său. Fiind mediul său, mai exact, vehiculul dialecticii fiinţei noastre a ceea ce ea a dobîndit ca experienţă şi este constitutivă trăirii, cum ar putea limbajul să nu fundeze inconştientul, prin excluderea a ceea ce el nu spune? Ceea ce spune este, într-adevăr, ceea ce vizează „lucrul" trăirii. Dar acest vizat rămîne un vizat prin faptul că limbajul rezervă o anumită distanţă, o anumită reţinere a sensului. Este ceea ce Waelhens subliniază, spunînd că limbajul, prin deplasările şi metaforele sale, este o dialectică a absenţei şi prezenţei. Spunem că limbajul este întotdeauna un „joc" de cuvinte. La cele două extremităţi ale acestui joc se găsesc vorbăria (ca manieră „comună" de a vorbi fără a spune ceva) şi poezia (manieră de a nu vorbi ca toţi ceilalţi); dar între aceste două moduri de a vorbi, între cuvîntul steril şi creaţia poetică, limbajul împlineşte experienţa ambiguităţii sale şi pune în serviciul conştiinţei o putere infinită de a spune fără a spune, adică de „a ne juca" simbolic cu lucrurile. Vom examina mai departe problema structurii verbale ca implicaţie şi ca structurare a inconştientului.

Tot ceea ce vom desemna în general ca manifestare a inconştientului în constituţia experienţei vizează, deci, structurile sale esenţiale, căci, repetăm ceea ce am spus de mai multe ori pînă acum, conştiinţa nu se instituie pe un soclu inconştient, ci coexistă cu inconştientul său, exprimîndu-se odată cu el.

Astfel, orice psihologie[2] a „funcţiilor" psihice (memorie, atenţie, percepţie, gîndire discursivă, afecte etc.) este

[2] Şi cu atît mai mult patologia percepţiilor, a agnoziilor, apraxiilor, afaziilor şi a kineziilor anormale. Unul dintre aspectele cele mai interesante ale simbolicii inconştientului în formarea simptomelor este structura de vis a trăirilor halucinozice, a hemianopsiei sau a aurelor epileptice (Palagyi, Pötzl, Hoff şi, recent, Fischer).

obligată să admită că toate aceste „fenomene", în apariția, articularea și semnificația lor sau în combinarea lor operatorie, presupun un curent inconștient (engrame, *Vorgestalten,* tendințe, activitate formatoare, scheme) încărcat de semnificații și „fantasme virtuale" care constituie sistemul de proiecție al inconștientului pînă în focarul cîmpului de conștiință.

Nu atît „sub" cît „în" organizarea experienței transpare o infrastructură sau o intrastructură a inconștientului. Într-adevăr, nici o structură psihică umană individuală sau socială[3] nu se constituie fără să se refere, dinăuntru sau de la baza sa, la ceea ce ea manifestă în actualitatea și facticitatea sa.

Inconștient și personalitate

Dacă ne vom întreba acum care sînt relațiile sistemului latent al acestui șir de fenomene inconștiente cu *personalitatea,* inconștientul ne va apărea în dimensiunea sa istorică sau preistorică, și anume ca unul din termenii dialecticii Eului cu Altul, celălalt (acel Altul) fiind conținut în Eu.

Manifestările celuilalt sînt în *Dasein* cu totul inconștiente pentru sine și perceptibile numai pentru altul, întrucît ceea ce este propriu conștiinței de Sine este „transcendența" Eului în raport cu celălalt. Dar această transcendență — și de cîte ori nu am subliniat acest lucru expunînd configurațiile conștiinței! — nu e decît relația cu un sistem de valori ideale în cadrul „ființei" axiologice" (care tinde să devină ceea ce ea vrea sau nu vrea, dar trebuie să devină) care este Eul. Alienarea „hegeliană" a Eului ne amintește aici că Eul, în „promovarea" obiectivității, conține în el însuși această contradicție. Dar el o conține fiind conștient doar prin efectele sale, adică prin faptele sale. Dimpotrivă, el nu este lesne (chiar niciodată) conștient de reaua-credință a raționalizărilor sale, de motivele sublimărilor sale, de neputințele sale, pe care le transformă în principii, de dorințele sale, pe care le proiectează în datorii, toate acestea fiind inconștiențe care

[3] Pentru a nu încărca prea mult acest capitol ne vom mulțumi doar să atragem atenția asupra studiului lui Lévi-Strauss privind structurile sociale ale rudeniei.

„fac parte" din Eu, dar numai ca „obiecte" excluse prin propria-i negare.

Această paradoxală inconștiență a Eului ca dimensiune a *Ego*-ului nu este o simplă (și încă și mai puțin conjecturală) interpretare freudiană. Ea stă — ceea ce nu acceptă unii fenomenologi francezi sau străini, pentru care idealismul fenomenologic ar recuza inconștientul — la baza oricărei analize existențiale a „ființei-pentru-sine-în-lume", întrucît, fiind o lipsă, această ființă implică un neant și o realitate care nu pot fi altceva decît inconștientul. Unitatea persoanei conștiente de ea însăși este o valoare existențială care fundează toate relațiile interumane. În măsura în care definește caracterul și identitatea fiecăruia dintre noi, ea se înrădăcinează în conștiința de sine. Însă dacă această afirmare de Sine — ceea ce am subliniat în legătură cu ontologia și ontogeneza Eului — e considerată într-un sistem de valori care impune absolutul acestei unități, ea nu e mai puțin problematică în reflexia sinelui „pentru sine" și mai ales în reflexia altora asupra acestuia.

În cadrul afirmării sale absolute, Eul se află în conflict cu celălalt, din care el se naște și pe care îl reflectă în discursul său, adică în dialogul cu constituția sa. Inconștientul implică, cere și fundează unitatea Eului.

Eul își afirmă proprietatea în construcția Personajului său, ca și în cea a lumii sale, odată cu negarea acestui Altul, pe care îl locuiește. Totodată, Inconștientul se „manifestă" sau se exprimă într-un fel de dificultate cu care se ridică Personajul și lumea Eului, dar el este negat, respins total de către „Eu". Chiar dacă imaginea celuilalt interferează cu Eul, Eul este „cel care învinge", căci autoconstrucția sa — chiar dacă modelul proprietății sale a fost stabilit prin cunoașterea altora — nu poate fi alta decît cea pe care Eul o dorește. Într-adevăr, prin dezvoltarea, prin istoria sa, Eul ia locul celuilalt. Istoria unui individ este textul discursului conștient al Eului, după cum preistoria sa este textul discursului său inconștient. Acest sub-text *(Niederschrift)* inconștient e greu de pus în evidență (Freud spunea chiar că niciodată în afara relației analitice) în această structură a conștiinței, întrucît el e acoperit de „Istorie" și nu trebuie să ajungă pînă la aceasta, singur Eul trebuind să o facă. Dar dacă el este doar dedus din tăcerea limbajului exprimat, vorbește ca

atare din profunzimile preistorice ale Eului cu un ecou continuu al primelor sau al „arhaicelor" comunicări.

Paradoxala și discreta apariție a „inconștientului" sau a „celuilalt" la nivelul formei superioare a ființei conștiente de Sine arată că „Conștiința de sine", fondatoare a Eului, și „conștiința a ceva", fondatoare a cîmpului actualității trăirii, se opun într-un fel. Datorită elasticității sale, Eul admite inconștientul, dar numai ca fiind ireal sau insignifiant, totodată însă, datorită sistematicii sale, îi exclude apartenența la ființa noastră conștientă.

Astfel — am spus acest lucru și îl repetăm — *Inconștientul apare sub formă de imagini lipsite de realitate în cazul destructurării conștiinței și sub formă de limbaj al Altuia în cazul descompunerii Eului, al alienării lui.*

Manifestările psihopatologice ale Inconștientului

Inconștientul apare ca un contra-Eu în constituția persoanei, și anume în gradul său maxim. În această calitate, de contra-Eu, el se manifestă însă cel mai greu, mai greu chiar decît în funcția sa de contra-realitate. În orice caz — lucru ce nu trebuie să ne mire — manifestările inconștientului sînt prin definiție sau, mai exact, prin însuși faptul structurii aparatului psihic, rare și problematice în experiența existenței omului. Căci, în fond, inconștientul trebuie căutat acolo unde fenomenele lui apar în mod real. Și cum ceea ce e propriu ființei noastre conștiente este faptul de a nu lăsa să apară inconștientul decît discret sau sub privirea „obiectivă a altuia" (mai exact, în „interpretarea" acestuia), este evident că în *psihopatologie* (domeniu care poate fi definit prin inversiunea structurilor conștiinței și ale inconșteintului) trebuie el căutat. Dacă psihopatologia n-ar exista (ea sau visul), niciodată inconștientul nu ar fi apărut pentru Freud, care astfel l-a și descoperit.

Freud afirmă (1913) că domeniul predilect al Inconștientului este psihopatologia — „Solange das System Bewusstsein Affektiwität beherrscht, heissen wir der psychichen Zustand des Individum normal" (*G.W.*, X, 278). Și, într-adevăr, „calea principală" care conduce la inconștient trece prin vis, *nebunie, nevroze* și *delir*.

Transele, stările de hipnoză și de somnambulism, delirul multitudinii personalităților, halucinațiile, onirismul, aurele și stările crepusculare epileptice, disociațiile schizofrenice, nevrozele isterice, obsesiile, fobiile, tot acest „material clinic" arată cu o deosebită evidență modalitățile ființei noastre inconștiente, constituind „tablourile clinice" pe care le-am expus mai înainte.

Într-adevăr, psihopatologia ne arată: 1) că atunci cînd (așa cum se întîmplă în vis) cîmpul conștiinței se destructurează, inconștientul apare subiectului ca o „realitate" trăită în și prin inconștiența sa; 2) că atunci cînd Eul se descompune, inconștientul apare subiectului ca un Altul în și prin alienarea sa. Inconștiența ca degradare a organizării actualității experienței este antitetică „inconștienței" din alienarea Eului. În primul caz inconștientul intră în cîmpul conștiinței destructurate; în al doilea caz el este exclus din proprietatea Eului. În primul caz ni se înfățișează un inconștient ca o lume simbolică de lucruri a căror realitate variază odată cu categoriile trăirii, atunci cînd cîmpul conștiinței se dezorganizează; în al doilea caz, întîlnim un inconștient ca limbaj, în care au loc raporturile Eului cu celălalt, raporturi care se inversează cînd Eul se alienează. Aceste două modalități ale Inconștientului formează obiectul unor discuții interminabile; ele privesc raporturile Inconștientului cu el Însuși și cu o conștiință cînd negată, cînd considerată ca un lucru, cînd unificată pînă la absurd sau multiplicată la infinit. Aceste două modalități ale Inconștientului de a apărea ca inversul a două modalități de a fi conștient nu ne constrîng însă să ne reprezentăm o divizare a ființei noastre inconștiente. Vom vedea că, tocmai dimpotrivă, ele țin de trunchiul comun al vieții noastre psihice, avînd o rădăcină comună.

Pentru moment este suficient să arătăm că manifestările Inconștientului sînt totodată ascunse în structura ființei noastre conștiente și evidente în dezorganizarea acesteia, că, într-un cuvînt, Inconștientul și ființa noastră conștientă se întîlnesc.

2. NEGAREA ȘI AFIRMAREA TEORETICĂ A INCONȘTIENTULUI

Sub aspecte diferite, am examinat deja această problemă a negării sau afirmării Inconștientului și a Conștiinței în general, precum și problema Eului, în special. Aici vom pune aceeași problemă sub forma unei duble interogații:

psihismul inconștient nu este un concept contradictoriu în termeni? — și dacă nu, adică dacă există un inconștient în viața psihică, care este natura sa?[4].

Pentru a înțelege bine pozițiile teoretice privitoare la negarea și afirmarea Inconștientului, trebuie cunoscute tezele fundamentale pe care ele le postulează. Negarea Inconștientului înseamnă afirmarea omogenității vieții psihice (totul sau nimic nu e conștient). Afirmarea Inconștientului înseamnă afirmarea realității *organizării* psihice ca structură compusă, *unitas multiplex*.

Negarea Inconștientului este implicată în „orice psihologie a conștiinței" care admite postulatul idealist cartezian[5] al unei complete transparențe a obiectului prin cunoașterea sa. Pe o astfel de bază a unei perfecte inteligibilități, a adecvării absolute a cunoașterii la obiectul său s-a constituit psihologia academică sau tradițională. Teza sa fundamentală este că conștiința și psihismul sînt sinonime și că, de aici, un fenomen este *sau* inconștient și fizic *sau* conștient și psihic. Această atitudine de negare a inconștientului este cea mai larg răspîndită (atitudine care a fost direct combătută de către Freud). Ea poate fi regăsită în multe din scrierile psihologice sau psihiatrice clasice. O bună ilustrare în acest sens este faptul că ceea ce fac Bumke și discipolii lui, adică o negare absolută a inconștientului, poate fi întîlnit de mulți ani în psihiatria germană, unde influența acestei școli clasice este încă vie.

[4] Lucrarea colectivă *L'inconscient* (C. R. des Journées de Bonneval) reflectă foarte bine dificultățile acestei probleme care a făcut obiectul unor discuții pasionante purtate cu prilejul Zilelor. Rapoartele au fost prezentate de către filosofi (de Waelhens, P. Ricoeur, M. Lefebvre), psihanaliști (Diatkin, Green, Laplanche, Lebovici, Perrier, C. Stein), psihopatologi (Henri Ey, S. Follin, Lanteri). La dezbateri au participat Hypolite, Merleau-Ponty și Jacques Lacan. Confruntările au avut loc în cadrul a patru discuții teoretice: 1. Existența inconștientului poate intra (de Waelhens, Ricoeur, Lanteri) în Fenomenologia existenței ca fiind acea parte a ființei noastre ce scapă transcendenței reflexiei; 2. Realitatea inconștientului este garantată de baza empirică a psihopatologiei, al cărei fundament teoretic presupune noțiunile de inconștiență și alienare (Henri Ey, Follin); 3. Natura inconștientului a făcut obiectul unei vii și chiar scolastice controverse între cei (Lebovici, Diatkin, Stein) cărora în practică inconștientul le-a apărut ca mod de fantasmare a pulsiunilor și cei (Lacan, Leclaire, Laplanche, Perrier) care îl ascultă ca un discurs; 4. Inconștientul este o modalitate (un model sociologic) de a fi sau de a nu fi cu altul (H. Lefebvre).

[5] Lanteri a arătat foarte bine cum se introduce „geniul rău" al îndoielii și al inconștientului în Meditația carteziană.

„Argumentul antiontologic" (proba inexistenței unui spirit al inconștientului) este formulat astfel: un fenomen psihic inconștient nu poate *exista* decît dacă încetează *să fie*, întrucît viața psihică implică faptul că el este obiect de cunoaștere. Acest argument se întemeiază pe „constatarea" că nimic din ceea ce este desemnat ca inconștient nu poate nici să treacă, nici să fi trecut prin conștiință, neglijîndu-se faptul că fenomenele psihice nu sînt lucruri în spațiu, ci apariții în timp (o amintire „inconștientă" sau a fost trăită în conștiință sau poate să fie). Unei astfel de „psihologii plane" (cea a spiritului — sau cea a comportamentului într-o interpretare inversă) i se poate reproșa totodată un idealism care nu admite în ființa noastră nici o obscuritate și un realism care nu admite nici o lumină.

Acesta este, se pare, sensul în care s-a spus (Ricoeur) că faimoasa critică a lui Politzer din cartea sa *Critica fundamentelor psihologiei* rămîne prizoniera unui „idealism al sensului" care nivelează, printr-o aceeași semnificație, toate structurile ființei noastre. Pentru „psihologia concretă" facticitatea simțurilor și a trăirilor nu comportă „nici un dedesubt", dacă nu chiar „nici o geneză". („Ceea ce se află pe scena conștiinței, ca și pe scena de teatru, implică o identitate de sens a acțiunii, a textului și a temei").

După Politzer, ipotezei „metapsihologice" a lui Freud trebuie să i se aducă două reproșuri: *abstracționismul* și *realismul* ei. Caracterul abstract al inconștientului freudian înseamnă „enunțarea" sa în afara persoanei întîi, pe care o face să cadă între factori impersonali, într-o mașinărie de entități psihologice abstracte. În ceea ce privește „reificarea" Inconștientului, ea apare în analiza visului, cînd sensul său latent este „hipostaziat" într-un text care devine obiect freudian[6]. Într-un cuvînt, Politzer a criticat în egală măsură noțiunea de conștiință și pe cea de Inconștient și aceasta mai ales atunci cînd a scris (p. 214) că psihologia sa concretă, „întrucît nu consideră că ignorarea subiectului ar fi un fapt deosebit, nu are ne-

[6] *Cf.* LACAN, „Evol. psych.", 1956. Acest autor, îngrijindu-se să verbalizeze în egală măsură conștiința și inconștientul, dar fără să le reifice, tinde, în mod paradoxal, să le facă să coincidă într-un același plan — cel al discursului — și, ca să spunem așa, pe aceeași suprafață (conferința grupului de la „Evolution psychiatrique", 1962).

voie de noțiunea de Inconștient". Într-adevăr, totul pare să se lege: dacă se suprimă din ființa noastră psihică, întrucît ar fi un epifenomen (conștient) sau un lucru (Inconștient), tot ceea ce constituie posibilitatea pentru subiect de a se sesiza sau de a nu se sesiza; dacă se reduce „psihologia concretă" la o serie lineară de trăiri, rămîne un subiect la persoana întîi, dar care nu se poate conjuga nici cu altul, nici cu el însuși, cu nimic. Această critică — ea însăși criticabilă — a venit la timpul potrivit, fiind susținută de un spirit viguros; ea a avut un ecou extraordinar în toate mediile filosofice, psihiatrice și chiar psihanalitice franceze. Ea a pus în gardă pe cei care puteau fi tentați să atribuie inconștientului calitatea unui lucru, dar și-a depășit scopul întemeind moda care ține de o „intelectualitate rafinată" a unui *parti pris* împotriva Inconștientului.

Există și un alt *parti pris* în negarea inconștientului, anume cel al fenomenologiei husserliene sau heideggeriene. S-a repetat de foarte multe ori și au spus-o și cei mai mari fenomenologi — Jaspers, Heidegger, J.-P. Sartre etc. — că fenomenologia exclude posibilitatea unei ființe psihice refractare la constituirea conștiinței sau care n-ar intra în *Dasein*. Totuși Merleau-Ponty (*cf.* prefața cărții lui Hesnard, *Freud et la psychanalyse*, 1960), A. de Waelhens și Lanteri (*cf.* contribuția lor la „Zilele de la Bonneval" asupra Inconștientului) au arătat recent că, dacă certitudinea imediată a conștiinței este „inexpugnabilă", constituția sa nu e nici imediată, nici dată în intuiția inteligibilității sale. A. de Waelhens remarcă, odată cu Fink (în celebra sa *Krisis*), că dimensiunile esențiale ale experienței (cele pe care le-am amintit în capitolul consacrat fenomenologiei cîmpului conștiinței), potențialitățile sale, orizonturile sale se raportează la implicit, la referențial, la aluziv, la virtual și la anticipativ. Fiind susceptibilă de modalități multiple sau ambigue, conștiința nu e totuși refractară la faptul de a se sesiza în totalitate. În perspectiva unei „psihologii fenomenologice", ne spune Lanteri, dacă ființa noastră conștientă „nu-și poate stăpîni întreaga transcendență", atunci ea implică un rest, o excluziune sau o incluziune, un inconștient care e partea conștiinței non-thetice, pe care omul nu o poate prelua prin reflexie. Astfel că „esența transcendenței umane implică în mod necesar inconștientul". Și dacă pînă în cele din urmă Husserl și Freud nu sînt atît de departe unul

de celălalt pe cît s-a încercat să se spună sau pe cît s-a dorit acest lucru[7], poziția lui Heidegger nu conduce în mod necesar la negarea sau la anularea inconștientului întrucît, spune tot Lanteri, fără a se asimila inautenticitatea existenței la inconștiența sa, se poate spune totuși că această inautenticitate fundează posibilitatea inconștienței. Într-adevăr, ea cere existenței de a se lua drept alta, drept ceea ce ea nu este, și de a se retrage într-o exterioritate în care ea nu știe că se află. În *„Méditation"* asupra *Inconștientului și conștientului* (la care vom reveni), P. Ricoeur păstrează ideea apropierii analizei existențiale de psihanaliză atunci cînd el validează dialectica conștientului și inconștientului prin reversibilitatea a două „hermeneutici".

Constatăm deci că filosofia existențialistă, care pune accentul pe relativitatea, incompletitudinea și structura conflictuală a *existentului*, ca și psihologia profunzimilor, în mod necesar dinamică și genetică[8] în concepția sa teoretică, nu neagă existența inconștientului, considerîndu-l ca modalitate de a fi fără a apărea sau de a apărea ceea ce el nu este.

Afirmarea structurii inconștiente, a ființei noastre a găsit în Freud teoreticianul și practicianul său de geniu, dar ea a preexistat în unele intuiții privind un anumit număr de aspecte ale „vieții inconștiente".

Mai întîi, sub forma unui *rezervor*, inconștientul se impune ca „recipient al memoriei", ca „magazin al trecutului" sau ca un „depozitar de amintiri", aceasta pentru că el este locul înregistrărilor, engramelor, al unor urme (Hering). Nu se poate spune nimic despre *Memorie* fără a se spune ceva despre *Inconștient* ca o conservare automată și ca potențialitate a amintirii și, în consecință, fără a enunța, cu sau fără Bergson, o teză privind raporturile dintre materie și memorie. Dar aceasta nu după schemele psihologiei asociaționiste și mai ales nu după teoria reversibilității imaginii și a percepției, în care dinamismul Inconștientului este suprimat odată cu cel al conștiinței.

Acest dinamism, sub aspectul său mnezic, cere ca memoria să fie considerată ca însăși organizarea temporală

[7] Merită semnalat aici un pasaj din studiul lui BUYTENDIJK, *La phénoménologie et la psychologie contemporaines*, în *Husserl et la pensée contemporaine*, 1959, pp. 95—111.

[8] Faptul că unii psihanaliști „structuraliști" se străduiesc să nu fie ceea ce sînt, adică niște preistorici sau arheologi ai ieroglifelor ființei noastre, nu e suficient pentru a justifica negația lor.

a vieții noastre psihice, adică o capacitate care permite amintirea unui lucru sau a altuia, dar și uitarea unui lucru sau a altuia, într-un cuvînt, neantizarea în scopul reproducerii după nevoi.

Acest aspect operațional al Memoriei ne trimite totodată la operațiile intelectuale („cerebrația inconștientă") care se pot efectua în afara conștiinței în forma automatismelor logistice sau a gîndirii discursive inconștiente. După Harvey de Saint-Denis (și înaintea lui, bineînțeles) s-a arătat și s-a demonstrat forța inconștientului în această facultate a gîndirii situată sub gîndirea vigilă sau în gîndirea visului.

Dar, pentru a fi discursivă sau logică la maximum, această „activitate inconștientă" trebuie să fie o *germinație* matriceală a schemelor sau intuițiilor. Astfel că Inconștientul se afirmă și este afirmat ca o *putere intuitivă* care constituie sursa însăși a gîndirii, „Eul profund" al lui Bergson. Se știe faptul că în această forță a Inconștientului și-a găsit rădăcina filosofia lui Ed. von Hartmann, filosofie care consideră Inconștientul ca fiind geniul cunoașterii intuitive. Aceeași funcție de cunoaștere, aparținînd activității misterioase și profunde de care vorbim, se regăsește în istoria gîndirii și, în special, în gîndirea asiatică a detașării și contemplației de sine. La Schopenhauer întîlnim acest lucru în considerarea existenței umane ca un artificiu al voinței ce susține lumea ca reprezentare[9]; la „romanticii germani" (C. G. Carus, Herder) și, mai aproape de noi, în cadrul concepțiilor neurologice ale lui Monakow sau E. Bleuler, întîlnim asimilarea inconștientului unei forțe biologice, unui „psihoid", care animă prin elanul său vital întregul *„psyché"*, fără a se manifesta în sfera conștiinței, protejînd și conservînd prin simbolurile sale, prin arhetipurile, fantasmele și miturile sale puterea de creație a umanității (perspectiva panpsihistă). Se poate vorbi astfel de o „genealogie" a spiritului său, termen care stabilește o corespondență obscură (Szondi) între „genetica" speciei și germenul nealterabil al „geniului" său... Devine evident din toate acestea că

[9] Referința explicită a lui SCHOPENHAUER la filosofia budistă poate fi regăsită în multe dintre lucrările scrise în Occident asupra *Zen Budismului* (*cf.*, de exemplu, Documentele Simpozionului Cuarnavaco, Mexic, 1960, *Zen Budohism and Psychoanalysis*, de Erich FROMM, D. I. SUZUKI și Richard de MARTINI, New York, Hayer) și articolul lui A. BEN-AVI, în *Handbook*, de Arieti (1959).

afirmarea inconștientului riscă să se piardă atribuindu-se naturii sale intuitive sau irațională, puterii sale de simbolizare, întregul destin al unui om sau al umanității. Într-o astfel de afirmare hiperbolică, Inconștientul nu privește individualizarea strictă a persoanei.

Am urmărit așadar istoria[10] trecerii de la utilizarea adjectivului (care atribuie caracterul de „inconștient" unui fenomen psihic sau altul) la utilizarea substantivului, adică pînă la instituirea autonomă a Inconștientului și atotputernicia lui. Această trecere poate fi considerată ca una de la conceptul negativ la cel pozitiv al Inconștientului. Ajungem astfel la Inconștientul lui Freud.

Descoperirea lui Freud, repetăm acest lucru, s-a întemeiat pe un material psihopatologic; în practica tratamentului nevrozelor, Freud *s-a lovit* de „ceva" care se poate elibera de conștiință prin hipnoză, vis sau nevroză, adică prin niște căi socotite de Freud ca fiind principale pentru accesul la această lume închisă. Vom examina mai departe teoria freudiană a Inconștientului. Deocamdată ne vom mulțumi să spunem că ea se înscrie în istoria afirmării unei realități proprii a Inconștientului.

E suficient să comparăm opera lui Freud cu cea a lui Pierre Janet pentru a înțelege sensul diferit, divergent al poziției lor cu privire la inconștient. P. Janet a desprins din experiența sa în domeniul hipnozei și din remarcabilele sale studii asupra automatismului psihologic ideea că bolnavii din această categorie nu mai au forța de a se opune sistemelor ideo-motorii mnezice sau verbale ale Inconștientului lor. Inconștientul îi apare astfel lui Janet ca o forță provenită din slăbiciunea sau din disocierea conștiinței. Cu alte cuvinte, pentru Janet inconștientul manifestărilor isterice, al somnambulismului este automatismul psihologic prevalent al organizării ierarhizate a psihicului nostru al cărui inconștient e o infrastructură mașinală. Această concepție a raporturilor inconștientului cu conștientul, care, după cum vom vedea mai departe, pentru noi rămîne valabilă, l-a condus însă pe Janet la o devalorizare exagerată a sensului inconștientului și la o supravalorizare a organizării formale a conștientului. Freud a exploatat descoperirea sa în sens

[10] *Cf.* lucrările lui DWELSHAUWERS (1916), Donald BRINKMAN, *Probleme des Unbewussten*, Zürich-Leipzig, Rascher, (1943) și A. C. MAC INTYRE, *The Unconscious*, *Londra*, Routledge and Kegan, 1958.

invers, aprofundînd sensul, dinamica și structura inconștientului, neinteresîndu-l, după lungi ezitări, structura cîmpului conștiinței și mai ales a Eului. Dincolo de geniul fiecăruia dintre acești doi mari clinicieni, se poate spune că drumul urmat de Freud a fost mult mai fructuos, și anume din două motive: primul, pentru că Freud a făcut evident un inconștient nu pe atît de inconștient și de necunoscut prin el însuși, cît pentru că e în natura lui să nu fie bine cunoscut sau să fie negat; al doilea, pentru că teoria lui Janet, în ciuda strălucitoarelor sale expuneri și a profundelor sale analize, nu a putut ajunge la o adevărată explicitare a structurii ființei noastre conștiente.

Confruntarea istorică a succesului unuia cu semieșecul celuilalt ne obligă să luăm cunoștință, la rîndul nostru, de sensul și limitele unei împărțiri a ființei noastre între Conștient (pe care unii, după cum am văzut, îl neagă, împotriva evidențelor) și Inconștient (și acesta negat împotriva evidențelor). Însă nici o parte, nici o diviziune a totalității noastre psihice nu există independent de celelalte, ci, dimpotrivă, se raportează una la alta.

Meditația lui Ricoeur asupra acestei teme este extrem de interesantă. Problema conștiinței, spune Ricoeur, este la fel de obscură precum cea a Inconștientului. Dacă există o certitudine a conștiinței imediate, ea nu e o adevărată cunoaștere de sine, iar reflexia ne trimite la o implicație care e expresia intențională a sinelui și care nu ne conduce nici ea la o cunoaștere adevărată a Inconștientului. Cunoașterea adevărată este realismul freudian, căci inconștientul freudian este măsurabil, ceea ce implică faptul că natura lui, modul său de a fi ca „diagnostic" sau ca „descifrat" trece prin conștiința altuia. Conștiința este „vis-à-vis"-ul inconștientului, între ele existînd o relație de opoziție care se manifestă nu ca o distincție a două lucruri, ci ca un obiect a două hermeneutici cu sens invers, una care „citește" inconștientul, retrogradîndu-l către origine, alta care „citește" conștientul, făcîndu-l să progreseze către scopul său. Oricare dintre aceste două hermeneutici fiind posibile (exemplul dat este cel al dublei lecturi a lui *Oedip Rege*), ele nu conduc la o separare a ființei noastre în două părți sau la o sumă simplă a lor, ci la unitatea lor.

Această problemă a articulării dialectice a celor două modalități de a fi este adevărata problemă ce se pune

atunci cînd e validă *existența inconștientului*, adică făcînd corp comun cu ființa noastră conștientă, cu conștientul. Vom vedea că, întrucît a vrut să separe mai întîi Inconștientul de Conștient, Freud a fost obligat pînă la urmă să nu lege ființa noastră de inconștient, decît în măsura în care o refuză (sau aproape refuzînd-o) conștiinței.

3. TEORIA FREUDIANĂ A INCONȘTIENTULUI

Dacă, după cum Freud însuși a spus, nașterea teoriei psihanalitice a nevrozelor, a visului și a aparatului psihic, care are la bază noțiunea de inconștient, se datorește în bună parte ideilor lui Theodor Lipps, activității sale la Salpêtrière și contactului cu Bernheim, ea rămîne totuși o creație originală. Ideea că Inconștientul constituie „cea mai mare parte" a psihicului este descoperirea geniului lui Freud. Întreaga problemă constă aici, desigur, în evaluarea sensului acestei „celei mai mari părți", iar nu a cantității acesteia.

*
* *

Prima formă a teoriei sale i-a fost sugerată de compararea cazurilor Anei O., tratată de Breuer, și Elisabettei v. R: simptomele isterice în raport cu forța amintirilor refulate[11]. De unde schema fundamentală a unei forțe de represiune care se exercită asupra ceea ce este *interzis*. Refularea și refulatul — acesta este binomul constitutiv al aparatului psihic în forma primitivă a doctrinei freudiene, în care inconștientul este clar definit ca „refulat".

Dar această schemă primitivă care deschidea pentru cunoașterea omului un domeniu interzis, recunoscîndu-l ca interzis, trebuia să fie mai complexă, întrucît era necesară precizarea sensului acestei interdicții, adică trebuia arătat *ce anume* este interzis, de către cine și potrivit

[11] Trecerea de la definirea descriptivă a Inconștientului la o teorie dinamică a acestuia este indicată (*cf. Über das Begriff des Unbewusstes*, 1913, *G.W.*, XII, pp. 430—443, trad. fr., *Métapsychologie*, pp. 9—24) ca fiind determinată de înțelegerea exactă a sugestiei post-hipnotice, care pune în evidență natura selectiv-represivă și eficientă a inconștientului, adică funcția sa activă de apărare *(Abwehr)*, de rezistență *(Widerstand)* și de respingere *(Abweisung)*.

cărei *legi*. Astfel încît, pentru a descrie Inconștientul freudian, trebuie desfăcut, odată cu Freud însuși, „firul roșu" al descoperirii sale, plecînd de la primele lui lucrări și de la teoria refulării din 1913—1915 și ajungînd la teoria celor trei instanțe (Sinele, Eul și Supra-Eul). Firește că nu vom putea reface în întregime cercetarea pasionantă și metodică a adevărului freudian, însă vom face o prezentare succintă a acesteia, deși ne dăm seama că se vor ivi tot felul de lacune, unele obscurități și poate chiar inexactități, dat fiind că ne aflăm într-un domeniu mai mult intuitiv decît logic, în care se pierd uneori și cei mai buni psihanaliști.

Cele două teze *fundamentale* sau originare ale teoriei freudiene sînt: 1) Inconștientul *(Unbewusstes)* propriu-zis este refulatul (negatul); 2) Inconștientul *(Ubw.)* este separat total de conștiință *(Bw.)* și de „Preconștient" *(V-Bw.)*, care funcționează ca o anticameră a conștiinței.

Vom urmări mai întîi teoria refulării, apoi vom însoți gîndirea lui Freud pînă în punctul în care Inconștientul nu se mai dovedește a fi doar refulatul, teoria renunțînd să mai recurgă la condiția sa primitivă, cea a unei forțe refulante.

Vom vedea apoi felul în care teoria topică a aparatului psihic a ajuns să admită o separare mai puțin radicală a Inconștientului de Conștient.

În sfîrșit, vom examina felul în care aceste inflexiuni teoretice lasă nerezolvată problema naturii inconștientului întrucît este eliminată problema conștiinței, a ființei noastre conștiente.

Teoria refulării[12]

Inconștientul „absolut", separat cu totul de conștiință, este constituit de toate fenomenele psihice care nu *trebuie* să ajungă în conștiință, care sînt izolate printr-o lege de interdicție a lor.

a) *Refulatul*. Considerat mai întîi ca o scenă *(Urszene)* a cărei amintire nu e permisă, refulatul este identificat

[12] *Cf.* în special scrierile traduse în franceză sub titlul *Métapsychologie*, care privesc următoarele texte esențiale: *Das Unbewusste (L'Inconscient*, apărut în 1915); *Die Verdrängung (Le refoulement*, apărut tot în 1915). Acestea se găsesc în *Gesamte Werke*, t. X.

cu plăcerea care îl însoțește mai mult sau mai puțin direct: refulatul este considerat *libido*-ul (foamea sexuală), care, prin raport cu satisfacțiile legate de principiul plăcerii, este cel mai intens dorit și universal, dar și cel mai puțin exigent într-un fel. Trebuie adăugat chiar că el este și cel mai devreme dorit, întrucît refulatul este constituit din *amintiri infantile* ale dorințelor sexuale care se manifestă îndată ce le este permis acest lucru (în terapeutica analitică). Aceasta este esența teoriei cuprinse în *Trei eseuri asupra sexualității.*

Însă acest „material refulat" nu e format din instincte ca forțe biologice, ci din pulsiuni sau, mai exact, din reprezentări ale acestor pulsiuni *(Vorstellungs-Repräsentanz)*, care intră în domeniul Inconștientului psihic. Astfel că din ce în ce mai mult s-a impus ideea că refulatul nu este nici un trecut real trăit (amintire), nici pulsiunile înseși, ci un mediu în care abundă (*wuchern*, spune Freud) formațiunile figurative și substitutive ale pulsiunilor.

„Refulatul" nu reprezintă, în consecință, întotdeauna și în mod necesar frustrațiile, plăcerile sau angoasele „realității" vieții infantile, ci fantasme care exprimă dialectica dorinței. Refulatul nu este pulsiunea ca atare, ci starea unei dorințe reflectată într-o rețea de imagini sau într-un context verbal, *Ersatzbilden*, care îl deghizează. În acest sens trebuie să înțelegem relațiile subiectului cu obiectele (investițiile libidinale), germenii *(Abkömmlingen)* psihici și reprezentările care constituie formațiile inconștientului, complexele sau situațiile fantasmatice din fazele orală, anală și genitală, teama și primele „relații" libidinale ale copilului cu el însuși și cu altul, părțile corpului său ori imaginea părinților. Primul dintre aceste complexe sau, oricum, complexul crucial, cel care constituie modelul cunoașterii inconștientului este *complexul Oedip.* În el ni se dezvăluie investiția libidinală *(Besetzung)*, care, desprinsă de corpul copilului, se fixează pe unul dintre părinți (de același sex sau de sex opus). De unde posibilitatea constelațiilor afective, a unei „combinatorii" a relațiilor dorinței cu obiectul său, în care se leagă în conjugările lui *a fi* și *a avea* (în jurul problemei paternale) întîmplările dramatice ale identificării (crima și pedeapsa castrației). La urma urmei, ceea ce este refulat — și care n-a fost întotdeauna conștient (contrar teoriei primitive, care cerea dovada prin memoria unui eve-

niment trăit), ceea ce nu apare decît atunci cînd refularea încetează (ca în vis sau ca în cadrul discursului lacunar al psihanalizatului pe care îl *ascultă*, în dublul sens al acestui cuvînt, psihanalistul) este un amalgam de fantasme „prefigurate" în structura ființei noastre, asemenea germenilor deja „dezvoltați" ai instinctelor, dar la care este interzis accesul conștiinței *(Die Verdrängung, G. W.*, X., pp. 247—249, trad. fr.).

Analiza refulatului în scrierile din 1913—1915 îl definește pe acesta ca pe ceea ce se opune plăcerii pulsionale, adică intrînd în conflict cu sistemul „conștient-preconștient" *(Bw.-V.bw.)*, căruia îi cere, pentru ca plăcerea să nu ajungă o neplăcere, să fie „refulată" și să nu ajungă în conștiință decît printr-un truc al unor formațiuni substitutive (*cf. Triebe und Triebschicksale*, 1915, în *G. W.*, X, pp. 210—232, tr. fr. în *Métapsychologie*, pp. 25—66). Vom vedea că „refulatul" este eterogen, ca și refularea, întrucît el poate fi interzis sau îndepărtat prin mecanisme diverse, destul de diferite față de cele consemnate în prima teorie. În orice caz, el comportă reprezentări mai mult sau mai puțin direct legate de excitațiile pulsionale *(Triebregungen)* și de sentimentele inconștiente în aceeași măsură în care impresia pe care ele o produc și care intră în conștiință nu corespunde reprezentărilor refulate (*cf. Das Unbewusste*, 1915, *G. W.*, X, pp. 275—279, tr. fr., III, p. 118). Astfel, refulatul nu este o trăire scandaloasă și interzisă, ci substitutul unei tendințe, el nu mai e o „amintire tabu", ci o parte profundă a sinelui sau ceva al cărui loc este sistemul inconștient din *Tiefenpsychologie (ibid., G. W.*, X, 272, tr. fr., p. 106). Această natură *endogenă* a refulatului este obiectul propriu al teoriei dinamice a Inconștientului ca structură activă a refulatului. Într-adevăr, refulatul nu este imobil (*G.W.*, X, pp. 252, trad. fr.), el comportă faze și investiții de energie mai mari sau mai mici. Se pare chiar că în teoria freudiană din această epocă factorii cantitativi *(Quantitative Faktors)* ai sarcinii afective *(Affektbetrag)* sînt la fel de importanți ca investiția *(die Besetzung)* selectivă în constituirea acelei forțe care menține posibilitatea revenirii refulatului *(Wiederkehr des Verdrängten)*. Astfel, puțin cîte puțin și pe măsură ce Inconștientul încetează să mai fie el singur refulatul, refulatul însuși încetează să mai fie produsul unei refulări conștiente pentru a deveni o *refulare automată și inconștientă*.

Mai tîrziu, în 1923, refulatul[13] va fi constituit în principal din Sine *(Ça)*. Sinele este considerat, în general, în teoria freudiană, ca sursă de energie instinctivă (rezervor al *libido*-ului) supusă acțiunii principiului plăcerii. El este amoral și ilogic; este depozitarul experiențelor ancestrale, compus din pulsiuni derivate din instincte. În felul acesta, Inconștientul reprezentat de Sine este „refulatul ca atare" (adică „nerefulatul", întrucît este anterior legii interdicției sau cenzurii). Această concepție naturalistă a Sinelui, „pozitivitatea" sa biologică a dat naștere la nenumărate și interminabile discuții (*cf.*, de exemplu Lagache, „Psychanalyse", 6, 1961, pp. 18—22). Vrem să știm totuși care e drumul parcurs de Freud în conturarea teoriei psihanalitice a refulatului. În ultimă instanță, sensul noțiunii de „refulat" s-a schimbat prin suprimarea funcției însăși de refulare, dat fiind că ceva poate fi refulat dintr-o dată și fără a fi fost supus probei conștiinței, refularea dovedindu-se a fi în acest fel mai curînd o fugă *(Flucht)* decît o condamnare *(Verurteilung)*.

b) *Mecanismele refulării*. Putem sesiza și mai bine degradarea funcției de refulare examinînd teoria instanței refulante; ea este definită succesiv ca: cenzură, conștiință, Eu *(Moi)* și Supra-Eu *(Sur-Moi)*. Vom vedea că aceste instanțe, departe de „a refula" și de a constitui Inconștientul, fac parte de fapt din Inconștient și, ca urmare, își pierd capacitatea de a-l constitui ca „refulat".

În prima formă a teoriei, *cenzura* este forța vie care refulează activ ceea ce este interzis. Această „instanță de represiune" care determină aptitudinea de a fi conștient *(bewusstseinfähig)* — spunea Breuer — a fost concepută mai întîi ca o interzicere morală colectivă privind plăcerea sexuală și în special incestul, teoria orientîndu-se astfel către o interpretare etică și socială a *„tabu"*-ului. Această idee a unei cenzuri sau, mai curînd, a unui „cenzor", a unui supraveghetor permanent *(ein ständige Wächter)* a fost reluată de Freud în special în lucrarea sa din 1913 asupra refulării (*G. W.*, X, p. 213). cînd își reprezenta că „cineva" poate interzice accesul la un anumit

[13] Pentru Freud, în scrierile sale dintre anii 1915 și 1925, acest „refren" va face parte din Inconștient, dar nu îl va constitui în întregime, întrucît „există un Inconștient nerefulat" (*ein nicht verdrängte Unbewusste*, în *Das Ich und Das Es*, *G.W.*, XIII, p. 244). El scria încă în 1915 (*Das Unbewusste*, *G.W.*, X, 264): *„Das Verdrängte ist ein Teil des Unbewussten"* (Refulatul este o parte a inconștientului).

loc sau altul al aparatului psihic. Supra-Eul va fi acela care va juca mai tîrziu rolul acestui cenzor vigilent, însă el va fi atunci inconștient.

Una dintre cele mai caracteristice situații de revenire a refulatului datorită slăbiciunii refulantului, adică situația celui care visează[14], a fost considerată în cadrul teoriei relațiilor dintre *conștient* și *inconștient,* formulată către 1915, în *Das Unbewusste* și în *Die Verdrängung. Conștiința,* spune Freud, este suprafața aparatului psihic *(G.W.,* II—III, pp. 620—622). Ea este un fel de peliculă subțire prin intermediul căreia psihismul intră în contact cu mediul exterior[15]. Ea reprezintă locul în care se desfășoară fenomenele psihice ce devin conștiente, adică un sistem perceptiv și totodată efector al realității. *B.W.* (conștiința) și *W.Bw.* (conștiință-percepție) sînt, după cum am văzut, sinonime în textele freudiene. Această conștiință nu are activitate prin ea însăși, ci este reflexul realității cu care trebuie „să se înțeleagă" principiul plăcerii. Astfel încît ceea ce refulează Inconștientul este exteriorul, prin înșelarea conștiinței, care e „reprezentantul" acestuia. Vom vedea că de aici încolo, această refulare va depinde și de condițiile inconștiente, care îi compromit grav sensul inițial, cel al condamnării sale prin cenzura conștientă.

Analiza freudiană a refulării ajunge, într-adevăr, să pornească tot mai des de la această perioadă, să pună accentul pe procesele, într-un fel inconștiente, ale acestei refulări[16]. Refularea nu se mai exercită prin instanța conștientă, ci, de la bază, prin atracția pe care o exercită însăși sfera inconștientă.

Vom urmări dezvoltarea teoriei refulării parcurgînd două texte freudiene. Refularea are menirea să îndepărteze ne-

[14] În *Traumdeutung* apare prima schiță a relațiilor Inconștientului *(U.Bw.)* cu conștientul *(Bw.)*

[15] Am arătat deja, în legătură cu teoria psihanalitică a Eului (p. 271) cum în *Jenseits des Lustprinzip* (pp. 25—28, *G.W.,* X și pp. 30—32 în trad. fr. a lui JANKÉLÉVITCH) conștiința, cortexul cerebral și organele de simț sînt prezentate ca un sistem de protecție și de selecție a „excitațiilor" externe față de „incitații", față de stimulii interni.

[16] *Man tut übrigens unrecht, wenn man nur die Abstossung hervorhebt, die vom Bewussten her auf das zu Verdrängende wirkt* (*Die Verdrängung, G.W.,* X, p. 250). Va fi greșit însă să se pună accentul numai pe represiunea conștientului asupra ceea ce este de refulat (*cf.* trad. fr., *Métapsychologie,* p. 72).

plăcerea *(Vermeidung von Unlust).* Ea nu poate refula însă pulsiunile, exercitîndu-și acțiunea asupra reprezentărilor acestora. *Refularea primitivă (Urverdrängung),* care constituie o primă fază a acestui proces represiv, *refuză* reprezentării pulsiunii accesul la conștiință și îșI *fixează* conținutul legîndu-l de pulsiune. Acest proces, care nu este efectul represiunii conștiente, ci al forței inconștientului (contra-investiția sa și înscrierea în *Niederschrift,* care sînt, putem spune, absolute, așa cum s-a susținut despre reflex că este absolut), poate fi asimilat mecanismelor de sens contrar *(Verkehrung ins Gegenteil)* sau mecanismelor de întoarcere împotriva subiectului însuși *(Wendung gegen der eigen Person)* care, aici (1915), sînt descrise ca faze ale destinului pulsiunilor și cărora Freud le va modifica sensul „vital" în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920). Ceea ce se poate spune este că, în orice caz, e vorba de o refulare care exclude instanța conștiinței. Ea nu e același lucru cu refularea propriu-zisă *(eigentliche Verdrängung),* numită și „post-refulare" *(Nachdrängen)* sau refulare secundară. Aceasta se exercită, în esență, asupra germenilor psihici refulați ai reprezentării sau asupra lanțurilor de idei *(Gedankeuzüge)* care se asociază lor. Ea are loc printr-o retragere a investiției *(Entziehung von Besetzung),* adică prin faptul că reprezentările inconștiente (s-ar putea spune, paradoxal, refulate, întrucît ele sînt deja obiectul refulării originare) nu sînt investite. Acestea din urmă sînt deci inconștiente pentru că nu sînt investite de energia proprie a sistemului conștient. Acțiunii selective și pozitiv active a instanței refulate i se substituie un fel de defect energetic al investiției, o refulare primitivă *(ein Urverdrängen).* Într-un cuvînt, teoriei refulării i se substituie una a retenției, care astfel schimbă radical sensul inconștientului. Punctul de vedere energetic substituindu-se punctului de vedere topic confirmă suprimarea acestei instanțe, făcînd-o să depindă de investițiile libidinale. Apoi teoria se pierde într-o tautologie și în contradicții care nu ne mai permit aproape deloc să o urmărim și încă și mai puțin să o expunem (*cf. G.W.,* X, pp. 279—295, trad. fr., *Métapsychologie,* pp. 118—145). Se poate înțelege că „refularea", considerată mai întîi în topica sa *(in ihre Lokalität),* adică exercitîndu-se în pragul Inconștientului și al Pre-conștient-Conștientului *(an der Grenze der System Ubw*

und Vbw-Bw, scrie Freud, p. 279), este apoi prezentată în dinamica sa; punct de vedere care substituie înscrierii în două locuri a „topicii" înscrierea ei dintr-un loc într-altul, adică deplasarea investiției preconștiente, menținerea investiției inconștiente și înlocuirea investiției preconștiente prin investiția inconștientă. Cu alte cuvinte, refularea nu se mai efectuează decît prin combinări progresive de încărcături libidinale și fără intervenția unei instanțe refulante. Aceeași tranziție — substituită operației fundamentale conștient-inconștient — se remarcă în legătură cu reprezentările substitutive și cu germenii excitațiilor pulsionale, provocînd aceeași indispoziție. Într-adevăr, considerarea acestor germeni *(Abkömmlingen)* ai Inconștientului în raporturile lor cu sistemul conștient conduce, după cum spune Freud însuși, la o anumită insatisfacție *(gewisse Unzufriedenheit) (G.W.,* X, p. 289, trad. fr., 136); pe de o parte, ei sînt foarte bine organizați, prezentînd toate avantajele organizării conștiente, de care dealtfel nici nu se diferențiază, iar pe de altă parte sînt inconștienți și incapabili de a deveni conștienți. Astfel încît ceea ce constituia fundamentul definirii Incoștientului prin refulare și a refulării prin conștiință[17] se pierde, trecînd într-o penumbră care justifică poate ceea ce spunea Freud: „Din punct de vedere teoretic, nu este ușor să se deducă *(abteilen)* posibilitatea refulării" *(B.W.,* X, 248, trad. fr., *Métapsychologie,* 68) . . .

Teoria refulării se pierde apoi în cadrul interacțiunilor reciproce ale celor trei instanțe ale ultimei topologii freudiene, fără a putea să explice refulatul nici prin acțiunea refulantă a Eului și nici prin cea a Supra-Eului, ele însele inconștiente.

Am văzut deja că Eul este o instanță depășită în întregime de Inconștient; pentru Freud, mai ales în enunțurile sale tîrzii, însuși Eul este inconștient. El nu este altceva decît o parte a Sinelui dezvoltat, e adevărat aflată „sub influența conștiinței, adică a realității", dar nu e decît o „diferențiere superficială" (*G.W.,* XIII 252, trad. fr., p. 179) a acestuia. Eul este asemănător, spune Freud, „cavalerului care își stăpînește calul, dar care e obligat să

[17] Relațiile între conștient, pre-conștient și inconștient și teoria unei duble cenzuri prezintă aceeași confuzie de planuri și instanțe.

se lase dus de el" (A. J. Westerman Holstijn făcea recent remarca potrivit căreia uniunea substanțială a Eului cu Inconștientul său ar trebui comparată mai curînd cu un „centaur"). Într-un cuvînt, această instanță refulantă se găsește ea însăși în situația de a fi refulată de forțele Sinelui *(Ça).* Specificul refulării prin Eu este, dimpotrivă, dat de asimilarea, stabilită de către Freud, rezistenței cu refularea, ceea ce înseamnă a atribui aceste „apărări" refulării prin Eu. Noi am văzut că teoria refulării prin Eu trebuie să conducă, așa după cum a presimțit Freud, la o „Egopsihologie"[18]. Amintim ceea ce am mai expus odată în legătură cu contradicțiile teoriei freudiene a Eului, anume că Eul, considerat acum ca parte a Inconștientului și mult timp ca fiind investit, mai întîi, cu o funcție ce corespunde principiului realității, apoi cu una a *libido*-ului (narcisism), a fost transformat, în *Dincolo de principiul plăcerii (G.W.,* XIII, pp. 55—58 trad. fr., 57—63), în „purtător" al instinctului morții și distrucției. Această metamorfoză a Eului cenzurant într-un Eu inconștient și cenzurat, într-un Eu sclav al propriilor sale tendințe inconștiente pune problema lui ca agent al refulării. Într-un cuvînt, Inconștientul ajunge să cîștige întreaga viață psihică. „Nu numai ceea ce e mai profund în noi poate fi inconștient, ci și ceea ce e la un nivel înalt" *(Das Ich und das Es, G.W.,* XIII, p. 255, trad. fr., 191). Și Freud adaugă, refulînd și mai mult Eul în inconștient, că Eul este, înainte de toate „un Eu corporal" *(vor allein ein Körper Ich).*

Instanța Supra-Eului, și ea esențial inconștientă, nu ne permite să înțelegem mai bine funcția sa de refulare. Sub numele *Ideal-ich* sau *Über-ich,* „Supra-Eul" este, ne spune Freud, mai curînd o fază decît o instanță autonomă *(eine Stuffe, eine Differenzierung, G.W.,* XIII, p. 256), o fază a Eului legat de Sine *(Ça).* Într-adevăr, acest Supra-Eu este o identificare (ea însăși inconștientă) cu tatăl; inconștientă, ea este o identificare imediată și anterioară

[18] „Cercetarea patologică ne-a orientat prea mult atenția asupra „refulatului", scria el în 1923, iar noi vrem să cunoaștem refulatul mai mult în legătură cu subiectul" (*G.W.* XIII, p. 246). E adevărat că el adaugă imediat: „după ce știm că Eul însuși poate fi inconștient în sensul propriu al acestui cuvînt", ca și cum inconștientul singur ar putea da seamă de refulat.

oricărei investiții obiectale *(frühzeitiger als jede Objekbesitzung)*. Însă Supra-Eul nu este un simplu rest al primelor alegeri ale obiectului de către Sine; el are și semnificația unei formațiuni menite să reacționeze energic împotriva acestor alegeri. El este deci, în mod fundamental, ambivalent în asimilarea și introiecția imaginii tatălui. El e moștenitorul complexului Oedip și în același timp rezolvarea lui. Astfel încît, în ceea ce privește refularea, Supra-Eul se comportă față de Eu exact ca Sinele *(Ça)*. Dacă, după denumirea și funcțiile sale, Supra-Eul reprezintă o instanță represivă și constitutivă a Inconștientului, atunci el însuși se află în Inconștient, adică în refulatul despre care nu se știe întotdeauna nici pentru ce, nici prin „cine" îi este interzis accesul în conștiință.

Avem, se pare, așadar, temeiul să spunem că ceea ce lipsește cel mai mult teoriei freudiene a Inconștientului este o teorie a refulării. Această teorie care trebuia să fundamenteze Inconștientul propriu-zis, Inconștientul radical diferit de Conștient și Pre-conștient, a sfîrșit prin a nu fi putut să constituie Inconștientul. Sistemul refulării, care face parte din sistemul de apărare sau de contra-investiții, este descris amănunțit în ceea ce privește mijloacele sale (care, după cum propune Peter Madison — 1961 — pot fi descrise, la rigoare, în termenii împrumutați din formalizările lui Carnap și Nagel); rămîn însă nelămurite sensul și forța refulării, care nu pot veni decît din conștiință, de care dealtfel refularea, ne spune Peter Madison, este „inextricabil legată", pentru a deveni chiar esențial legată, întrucît orice refulare, în manifestările sale simbolice, este corelată cu „contextul" semnificativ (și nu numai semnificant), cu structurile, proiectele și legalitățile ființei noastre conștiente.

Urmărind meandrele gîndirii lui Freud și munca sa răbdătoare de elaborare conceptuală, putem să constatăm că schema primitivă, intuiția fondatoare a Inconștientului definit ca refulat și al cărui acces în conștiință este interzis de conștiința însăși au suferit modificări profunde și, într-un anumit sens, o refacere, repunîndu-se astfel problema sa (*G.W.*, XV, pp. 76—79, trad. fr., *Nouvelles Conférences*, pp. 98—101). Refularea încetează să mai fie efectul unei cenzuri conștiente și, de aici, inconștientul încetează să mai fie definit prin refulat (*cf. Das Ich und das Es*, *G.W.*, XIII, pp. 239—245, trad. fr., pp. 164—171).

Identificîndu-se apoi refularea cu Sinele *(Ça)* și în măsura în care dezvoltarea sa „fagedenică" cuprindea întreaga viață psihică, teza separării radicale a conștientului și Inconștientului a fost ea însăși modificată profund.

Inconștientul și aparatul psihic

Teza separării absolute a Conștiinței de Inconștient a suferit și ea modificări pe măsură ce Inconștientul a fost socotit o forță omnipotentă, extinsă, așadar, la întreaga noastră ființă conștientă.

Acest lucru s-a făcut simțit chiar din prima schemă a logicii freudiene și el a devenit din ce în ce mai evident pe măsură ce Freud și-a complicat concepția topică a instanțelor psihice.

Vom regăsi în acest aspect general al teoriei contradicțiile pe care le-am întîlnit la refulare. Este ușor de înțeles că, odată exclus sistemul conștient ca epifenomen sau ca suprafață reflectantă a realității, restul, adică aproape întreaga viață psihică rămîne inconștientă[19]. Așa se face că ideea de refulare se exprimă într-un antagonism reciproc al părților care compun sfera psihismului aproape în întregime inconștient și că topica aparatului psihic este totodată compromisă, dacă nu desființată în semnificația sa funcțională.

Am expus mai sus, în legătură cu Eul și cu refularea, teoria freudiană a aparatului psihic, în „topicile" sale succesive. Am văzut cum de la inconștientul distinct al persoanei (prima teorie a cenzurei, care opune conștiinței treze, deschise la realitatea pe care ea o reflectă, Inconștientul închis, separarea dintre ele făcîndu-se printr-o barieră pe care numai simbolul o trece pentru a-și manifesta în conștiință conținutul său latent), Freud a trecut, în *Neue Folge der Vorlesungen* (1933), la o trilogie a instanțelor care compun viața psihică (cf. fig. 6). Am fost dealtfel preveniți (*G.W.*, XV, 84—45, trad. fr. p. 110) că aceste instanțe „nu sînt riguros delimitate, asemenea ță-

[19] Teza „paninconștienței", care e mai mult decît a unui „pansexualism", poate face obiectul unui reproș esențial adus teoriei lui Freud. Ea nu este întîmplătoare și nici episodică, după cum putem să ne dăm seama la sfîrșitul cap. II al lucrării *Das Ich und das Es*.

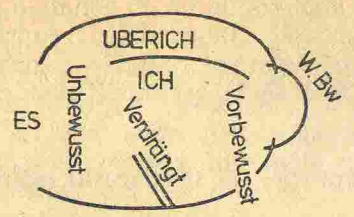

Fig. 6 — *Schema din 1933*
Neue Folge der Vorlesungen, G. W., t. XV., p. 85.
În această schemă este reprezentat Supra-Eul *(Über-Ich)*, care e supraetajat Eului, şi împreună cuprinse în Inconştient. Refularea *(Verdrängt)* este reprezentată printr-o presiune laterală, ca şi cum separarea Inconştientului de Conştient n-ar mai fi efectul ei.

rilor după o geografie politică"... Sinele *(le Ça)* reprezintă „rezervorul" pulsiunilor, adică forţele interne, în timp ce Eul *(le Moi)* are o funcţie executivă: el controlează aparatul motor şi perceptiv. (El reprezintă aici ceea ce noi am numit structura cîmpului conştiinţei.) Supra-Eul *(le Sur-Moi)* este un fel de al doilea *Eu (Moi)*, care exprimă încorporarea imaginii părinţilor ca ideal sau lege. Nimic nu e mai caracteristic în această privinţă decît evoluţia gîndirii lui Freud în ceea ce priveşte separarea sistemului Inconştientului *(U. Bw.)* de sistemul Conştientului *(Bw.* şi *Vbw)*. Introducerea unui termen — Preconştient *(Vorbewusst)* — părea să compromită această separaţie. Fără îndoială că ceea ce distinge Inconştientul *(U.bw.)* de preconştient *(V.bw.)* este Inconştientul propriu-zis, cel „refulat". Cum însă apoi Freud a introdus şi un alt termen („al treilea" inconştient, cel care nu e refulat, *nicht verdrängt)*, distincţia ce părea stabilită a fost pusă din nou în discuţie. Încă în *Das Ich und das Es*, Freud indica (cap. I, *G.W.*, XIII, pp. 240—245, trad. fr., pp. 166—171) faptul că cei trei termeni *(Terminis)* sînt concepte comode *(bequem)*, dar cu condiţia să nu uităm că, dacă din punct de vedere descriptiv există două varietăţi de inconştient, „din punct de vedere dinamic nu există decît unu". Or, se pare că, din punct de vedere dinamic, distincţia între Inconştient şi Preconştient este mai bine marcată. Va trebui, deci, să înţelegem, adaugă Freud, că trebuie să dăm Inconştientului un dublu sens (de refulat şi de preconştient sau de Inconştient nerefulat). Din punct de vedere economic, ca şi din punct de

vedere energetic, Sinele *(le Ça)* este cel care exprimă Inconştientul în generalitatea sa; din el provine energia sistemului psihic în întregime. Din punct de vedere topic, adică din punctul de vedere al relaţiilor funcţionale între diversele părţi ale aparatului psihic, acesta e conceput în binecunoscutele scheme în care Freud a vrut să marcheze, prin „bizaroidul" şi fuziunea contururilor, totodată interpretarea „organică" şi nediferenţierea celor trei persoane într-una singură. Dar această „trinitate" psihică rămîne deschisă către o altă persoană: cea a conştiinţei, această „veritabilă" persoană pe care şcoala psihanalitică, după cum am văzut, a definit-o în autonomia sa şi *care singură poate să dea un sens refulării*. Cu alte cuvinte, făcînd să cadă în Inconştient întreaga structură a fiinţei noastre conştiente, aparatul psihic se destramă[20].

Aceasta este, după părerea noastră, contradicţia principală a sistemului Inconştientului freudian. La Freud, ea constituie o inversiune a intuiţiei sale fundamentale a Inconştientului. În coerenţa logică a sistemului său, Inconştientul este şi trebuie să fie „autonom", adică trebuie să se sustragă radical conştiinţei, cu riscul de a se confunda cu Pre-conştientul şi de a-şi pierde sensul absolut de negaţie. Totuşi, „autonomia" sa nu poate fi atît de radicală, chiar dacă fără ea orice conştientizare şi orice psihanaliză ar fi imposibilă. Dar una dintre cerinţele doctrinei, afirmată fără cercetare de către Freud (pînă în 1915) şi reafirmată de către toţi discipolii săi, aproape ca o dogmă, a fost faptul separării radicale a Ics şi Cs. Or, este suficient să raportăm la aceasta infiltrările şi suprapunerile celor trei instanţe sau să repunem în discuţie refularea pentru a ne convinge că Freud a revenit asupra acestui punct. În special în *Das Unbewusste* (*G.W.*, X, p. 289, trad. fr., p. 135), cînd separarea celor două sisteme — *Bw.—V.bw.* (Conştient-Preconştient) şi *U.bw.* (Inconştient) — este satisfăcută prin teoria „tulpinilor" şi a unei duble cenzuri; sau în *Das Ich und das Es*, cînd Freud ne invită să nu uităm că nu există două varietăţi de inconştient, ci unul singur, şi că el mai curînd apropie decît separă Preconştientul şi Inconştientul (*G.W.*, XII, p. 242, trad. fr., p. 168). Pe măsură ce prac-

[20] Unul dintre cele mai incisive spirite ale psihanalizei franceze, Edouard Pichon, s-a dovedit întotdeauna sensibil la această contradicţie a lui Freud: a vrea să facă din inconştient o forţă independentă a conştiinţei...

ticianul a ştiut mai bine să facă conştient inconştientul, separarea a apărut teoreticianului mai puţin sigură şi mai puţin necesară ...

O altă contradicţie evidentă şi îndelung expusă, corolar al contradicţiei precedente, este aceea că Inconştientul sfîrşeşte prin a nu mai fi refulatul. El nu mai este unicul produs al refulării, admiţînd o multitudine de sensuri *(Vieldentigkeit,* ne spune Freud, *în Das Unbewusste)* (*G.W.*, X, 271—272, trad. fr., p. 103—104). Să reţinem ceea ce a scris Freud la sfîrşitul cap. I al lucrării *Das Ich und das Es* (*G.W.*, XIII, 239—245, trad. fr., 164—171): „În Eu *(Moi)* am găsit ceva care este la fel de inconştient ca tendinţele refulate ... Din această cauză ne vom lovi, în analitica pe care o întreprindem, de nenumărate dificultăţi şi obscurităţi, dorind să ne respectăm definiţiile obişnuite, reducînd, de exemplu, nevroza la un conflict între Conştient şi Inconştient. Vom fi nevoiţi să admitem un al treilea Inconştient, nerefulat". Şi Freud ne sugerează în ce direcţie trebuie mers: „Va trebui, spune el referindu-se într-o notă în *Dincolo de principiul plăcerii* (notă care nu figurează în trad. franceză), să se substituie cuplului conştient-inconştient opoziţia dintre «Eul coerent» *(Zusammenhängenden Ich)* şi fragmentele refulate de el *(von ihm abgespalten Verdrängten)*".

În sfîrşit, o altă contradicţie sau o altă mutaţie a fost introdusă de Freud în sistemul teoretic al Inconştientului, ţinînd de această dată nu de topologia acestuia, ci de dinamica sa energetică şi economică. Inconştientul a fost conceput mai întîi ca exigenţă a *Lustprinzip* (principiul plăcerii). Împotriva acestei cerinţe, cenzura conştiinţei îşi exercită controlul în numele principiului realităţii. Acest lucru era perfect clar, dar prea simplu! Căci, pe de o parte, structura Eului şi cea a conştiinţei au suferit în evoluţia teoriei mai multe investiţii libidinale, pînă cînd în *Jenseits des Lustprinzip,* (1920) este consemnat antagonismul dintre „Instinctul vieţii" şi „Instinctul morţii". Freud reduce acum la un joc al pulsiunilor Erosului şi Thanatosului toate forţele de construcţie şi de distrucţie ale vieţii noastre psihice, distincţia originară a Conştiinţei şi Inconştienţei pierzîndu-şi importanţa într-o perspectivă în care nu mai trebuia să intereseze decît echilibrul între tendinţele de a merge pînă la capătul vieţii, care este scopul vieţii, şi tendinţa de a renunţa la aceasta.

Astfel a fost substituită în teoria freudiană opoziţia conştient-inconştient cu opoziţia instinct al vieţii-instinct al morţii, aceste două forţe care se înfruntă (cap. X) fiind, de fapt, *instinctele Eului (Ich triebe)* care luptă împotriva *libido*-ului.

Într-un cuvînt, Inconştientul, neputînd fi definit prin refulat (acesta fiind totuşi prototipul), neputînd fi distins nici ca una dintre instanţe (toate fiind mai mult sau mai puţin instanţe inconştiente ale vieţii psihice), nici ca reprezentînd instinctele vieţii (*libido),* care se opun instinctelor morţii sau invers — adică, neputîndu-se opune la ceea ce îl fundează cu adevărat, fiinţa conştientă, Inconştientul sfîrşeşte prin a fi fără calitate sau, oricum, fără cauzalitate. Inconştientul freudian nu poate fi conceput decît după primul model al teoriei aparatului psihic, adică atunci cînd el era definit de către Freud ca un efect al refulării, ceea ce implica o structură a fiinţei noastre conştiente; aceasta din urmă dispărînd, iar aparatul psihic devenind fundamentul inconştient, Inconştientul a căpătat astfel o maximă manifestare.

Natura Inconştientului

Toate aceste probleme puse de către Freud în îndelungile sale cercetări clinice şi terapeutice şi după multe ezitări şi contradicţii se reduc la plasarea în centrul teoriei inconştientului a *structurii simbolice* a acestuia. Într-adevăr, oricare ar fi contradicţiile pe care geniul lui Freud nu a putut să le depăşească într-un domeniu care „în mod natural nu se supune logicii", natura inconştientului se dovedeşte a consta în *funcţia sa de ocultaţie şi de negaţie (Verneinung).* Căci a spune că ceva scapă conştiinţei înseamnă a considera acel ceva ca fiind totodată prezent şi absent, adică asemănător unui text de descifrat. Faptul de a fi în felul unor ieroglife constituie însăşi realitatea şi problematica Inconştientului. După cum am văzut, orice apariţie implică, într-adevăr, un fond din care aceasta se detaşează şi în care totodată ea se ascunde. Şi numai atunci cînd textul lacunar, criptograma este descifrată, Inconştientul depăşeşte opacitatea. Iată pentru ce visul (şi asociaţia liberă) ca limbaj al Inconştientului este calea cea mai importantă de acces la acesta. Este

inutil să dăm exemple ale acestei simbolici, exemple de metafore, metonimii, deplasări, condensări și dramatizări care „fac imaginea" sau „vorbesc" pentru a dezvălui și totodată pentru a ascunde Inconștientul. În „aparițiile" sale, Inconștientul se manifestă ca o altă lume decît cea a dorinței pur și simplu exprimate, și anume ca o caricatură a sa mai mult sau mai puțin dramatică. Toate trăsăturile pe care școala psihanalitică le recunoaște ca fiind specifice Inconștientului sînt atribute ale naturii subterane a acestuia[21]. Simbolismul fenomenelor inconștiente, adică relația lor cu imaginarul și cu limbajul (pe cît Inconștientul este obligat sau se obligă el singur să vorbească un idiom anume), este eidetic sau formează o gramatică a lor. O astfel de umbră simbolică purtată pe Inconștient determină caracteristicile lui, despre care noi vom aminti aici esențialul, raportîndu-ne în principal la ceea ce spunea Freud (în special în *Die Verdrängung*, 1915, *G.W.*, X, pp. 248—261 și *Das Unbewusste*, 1915, *G.W.*, X, pp. 285—288).

Inconștientul este compus din germeni izolați, care „reprezintă" pulsiunile și nu „intră într-o contradicție esențială". Adică aceștia se pot asocia fără să se combine. Cu alte cuvinte, ei nu se cuprind perfect unii cu alții, ci formează un sistem lacunar, un text fără sintaxă.

Procesele inconștiente au loc *în afara timpului.* Ele nu se schimbă odată cu timpul, dar sînt mobile sub acțiunea investirii libidinale (deplasare, condensare).

De asemenea, procesele sistemului inconștient nu ascultă *(Rücksicht)* de realitate, fiind supuse principiului plăcerii (chestiune repusă ca problemă în 1920, în *Jenseits des Lustprinzip).*

În interiorul Inconștientului nu există nici negație, nici îndoială, nici varietate, nici grade de certitudine *(keine Grade von Sicherheit),* aceste caractere formale fiind, după cum am văzut, atributele conștiinței constituite. Ceea ce se dezvăluie din Inconștient apare în pozitivitatea unei prezențe sau a unei afirmații care este

[21] Acesta e motivul pentru care devierea lui Freud către o hegemonie totală a inconștientului este contrară propriei și fundamentalei sale teorii a inconștientului. Tot acesta e și motivul (*cf.* notele de la pp. 251—252) pentru care psihanalistul nu poate face, fără a se nega pe el însuși, să se exprime viața psihică, nu poate respinge noțiunea de zone și niveluri ale ființei noastre.

semnul izolării sale necondiționate. *Imago* este asemenea unui lucru.

S-a spus, de asemenea, că Inconștientul *exclude conjugarea pronominală,* sau, mai exact, confundă pronumele, persoanele și obiectele. S-a spus chiar, că, în general, Inconștientul poate aglutina în metaforă sau poate deplasa în metonimie toate cuvintele, după placul său, cel puțin în sfera izolată în care se desfășoară sau se leagă semnificațiile sale fantasmatice.

Toate aceste caractere definesc Inconștientul ca un *proces* primar *(Primärvorgang),* care este asemenea curentului simbolic al unui sistem de imagini sau de cuvinte ce au o viață proprie. Astfel, viața inconștientă se desfășoară ca o dublură a vieții conștiente. De aici problema dublei *înscrieri* a Inconștientului în viața noastră, fiind implicat în amintiri și atrăgînd, către sine, către constelațiile proprii tot ceea ce poate fi atras din sistemul Preconștient-Conștiință.

Cu această scurtă enumerare a caracteristicilor inconștientului, cu prilejul căreia am rezumat cele mai importante contribuții clinice și teoretice ale lui Freud, ajungem să abordăm în chiar funcția sa simbolică ultimele probleme ale structurii Inconștientului. Acestea se reduc la următoarea chestiune esențială: Inconștientul este constituit din *imagini* sau din *cuvinte?* Nu ne vom întreba aici dacă simbolismul, ca lege constitutivă a inconștientului, presupune faptul că structura eidetică trimite la structura verbală. Vom spune mai curînd că cele două interpretări, cele două hermeneutici ale sensului Inconștientului presupun două teze divergente[22].

Prima dintre aceste teze este cea care se găsește în forma originară și originală a gîndirii freudiene: Inconștientul este autonom. El este, pentru a spune astfel, inferior oricărei formulări, întrucît aceasta nu poate să aibă loc decît în conștiință și în primul rînd în Precon-

[22] Aceste două teze s-au înfruntat în cadrul „Zilelor de la Bonneval" (1960), considerîndu-se că ele au oferit o polemică sterilă. Citind însă cu atenție rapoartele lui Diatkin și Lebovici, ale lui Green și Stein, pe de o parte, și cele ale lui Leclaire și Laplanche, pe de altă parte, ne putem da seama că acestea au constituit momentul maxim al abordării subiectului. Trebuie să adăugăm că Inconștientul a fost mai profund abordat în rapoartele lui Leclaire și Laplanche, ca și în cel al lui Stein, decît în cadrul discuțiilor dintre psihanaliști.

ştient. Inconştientul dinamic este, deci, compus numai din *imagini* (investite libidinal), adică din percepţii interne sau *fantasme*, din evenimentele cristalizate ale preistoriei individului. Această teorie a Inconştientului conţine esenţialul tuturor studiilor psihanalitice asupra dezvoltării libidinale şi asupra anacronismului relaţiilor cu obiectul. Ceea ce aceste esenţial pentru Inconştient e mecanismul refulării şi al uitării absolute, esenţialul conştientizării fiind, dimpotrivă, amintirea, întărită prin stabilirea unei relaţii transferenţiale de interpretare, ea însăşi interpretată.

A doua teză este mai sensibilă la tranziţiile şi la medierile introduse de către limbaj între sistemul pulsional şi conştiinţă. Pornind de aici, Inconştientul nu mai poate fi separat total (teză pe care Freud a acceptat-o pînă la sfîrşit, după cum am văzut) de conştient; el este însăşi zona simbolizării, unde Preconştientul este locul formulărilor verbale. Fără îndoială că Inconştientul este refractar cuprinderii sale în conştiinţă. Dar incompatibilitatea acestor două sisteme — Inconştientul şi Conştientul —, distanţa care le separă constituie locul figurilor discursului, unde se nasc situaţiile sau imaginile-cheie ale existenţei originare. Aceasta înseamnă a spune că Inconştientul este structurat ca un limbaj şi că, deci, „se poate comunica cu el". Însă cu condiţia de a-l *auzi*. Această teză esenţială deschide o perspectivă importantă asupra lingvisticii şi, în general, asupra rolului discursului în existenţa omului[23].

[23] În critica sa LACAN (*cf.*, printre altele, *La chose freudienne*, în „Evol. psych.", 1956) înţelege să excludă din structura inconştientului dimensiunea „genetică" sau „preistorică". LACAN priveşte inconştientul ca o structurare fundamentală a psihicului, dovedindu-se a fi inversul discursului (*cf.* în special *Fonction et champ de la parole et du langage*, în „La Psychanalyse", 1, 1956, pp. 82—166; *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison, ibid.*, 3, 1957, pp. 47—81). Referindu-se la structurarea sincronică şi diacronică a limbajului întîlnită la Ferdinand de Saussure, Lacan vede în lanţurile de „semnificanţi" o structură articulată goală de orice semnificaţie şi discontinuă, care este ca un „limbaj al altuia", ca un „Sine *(le Ça)* care vorbeşte" fără a spune altceva decît să răspundă Altuia, nu vocii sale, ci dorinţei sale prin ecourile unui posibil discurs. În acest fel inconştientul este structurat nu ca un limbaj, ci ca fiind implicat în limbaj. Cuvîntul enunţat sau virtual este înscris în mişcarea corpului, în amintiri sau tradiţii. El formează Inconştientul. Astfel de „lucruri" formează un adevărat „rebus" ce funcţionează ca o interpoziţie simbolică, marcînd prin prezenţa sa răspunsul anti-

Prima dintre poziţiile pe care le discutăm riscă obiecţia „realismului", iar a doua pe cea a „nominalismului". Obiecţii care dealtfel se pot inversa sau se pot face împreună, ca în critica lui Politzer.

Este evident că aceste două puncte de vedere nu sînt de neîmpăcat. Este de dorit ca ele să se întîlnească în cercetarea a ceea ce este istoric în structura inconştientului şi ceea ce este structural în istoria sa.

Este, într-adevăr, necesar să sesizăm Inconştientul ca o *respingere*, ca o negare, ca o condamnare a unui trecut care nu poate fi depăşit şi ca o *încarcerare* în fantasmele unui mod de a vorbi pentru a nu spune nimic. Aceasta înseamnă a situa, vrînd-nevrînd, sfera Inconştientului în „profunzimea" fiinţei noastre, acolo unde acţionează, în simboluri şi în contradicţii interne şi reciproce, principiul plăcerii şi instinctele morţii, angoasa, agresivitatea, dorinţa, dragostea şi ura, adică tot ceea ce este opac, tot ceea ce nu poate şi nu trebuie să fie spus pentru a fi interzis de sensul existenţei. Instinctul morţii nu susţine, prin forţa sa, Eul şi apărarea lui, ci, dimpotrivă, e în serviciul Inconştientului. Dar nu pentru că acesta din urmă este Sinele *(le Ça)*, care înseamnă la plăcere, sau Supra-Eul *(le Sur-Moi)*, căruia îi place să pună interdicţii, ci pentru că Sinele şi Supra-Eul sînt forţe contradictorii în care se exprimă discordia fiinţei noastre ce determină constituirea sa în Eu *(Moi)*, împotriva fondului acestuia. Aşa încît Inconştientul freudian este prin natura sa o contra-existenţă care dă valoare existenţei însă nu stăpînind-o, ci instituind-o prin pericolul pe care îl lasă să se facă simţit forţele sale ale morţii în fiinţa noastră conştientă.

În această perspectivă, *o psihologie a Inconştientului care reduce activitatea psihică la Inconştient este tot atît*

cipat al subiectului la dorinţa Celuilalt. Acest fapt constituie a doua caracteristică a Inconştientului; Inconştientul este în esenţă simbolic, făcîndu-se simţit în interstiţiile discursului prin blancurile istoriei cuprinse în acesta şi căreia îi dă „o primă" formă („La psychanalyse", 1,), limbajul dorinţei raportîndu-se totdeauna (după Jones) la propriul corp, la rudenie, la naştere, la viaţă şi la moarte. Dar ceea ce este propriu simbolului introdus în relaţiile intersubiective prin constituirea existenţei celuilalt („La psychanalyse", 1, p. 9) este distrugerea lucrului pe care îl înlocuieşte sau îl neagă („Simbolul se manifestă în primul rînd ca moarte a unui lucru, această moarte constituind pentru subiect eternizarea dorinţei sale", „La psychanalyse", 1, p. 163).

de puțin valabilă ca o psihologie a conștiinței care reduce activitatea psihică la ființa noastră conștientă.

Psihanaliza freudiană este o *analiză*. Nu trebuie nici să ne mire, nici să uităm că teoria freudiană a Inconștientului ajunge la o pulverizare a organizării psihice în elemente și părți sau în sisteme de investire energetică incompatibile cu însăși ideea acestei organizări. Or, noțiunea de inconștient, după cum am încercat să arătăm, avîndu-și expuse vicisitudinile în teoria freudiană, postulează această organizare ca singurul fundament al teoriei refulării și al echilibrului conștientului și Inconștientului în aparatul psihic. Doctrina psihanalitică nu a putut da naștere și consistență Inconștientului decît făcîndu-l să depindă, să se nască și să existe din însăși constituția ființei noastre conștiente. Trebuie să ne reamintim ceea ce însăși psihanaliza a uitat din intuițiile sale primare, anume că nu există Inconștient fără structura conștiinței.

Teoria unui Inconștient omnipotent a cărui cenzură ar fi doar reflexul unei constrîngeri externe ocazionale, teorie care n-a fost aplicată decît în prima concepție a Inconștientului refulat (care presupune că ființa noastră conștientă are o anumită forță proprie de refulare), s-a transformat apoi într-o *teorie a Inconștientului generalizat,* care se rezumă la faptul că Inconștientul este absolutul ființei noastre. El comandă dispozițiile reacționale sau defensive ale Eului. Dar această forță prin care Inconștientul devine stăpînul Eului (Eul fiind el însuși inconștient, în esență) ar putea ea exista dacă nu ar intra în conflict cu o altă forță? Dacă Inconștientul este „celălalt" și „ceva", atunci Eul *(le Moi)* trebuie să fie altul decît inconștientul, trebuie să fie „cineva". Astfel că teza separării radicale a Conștientului și Inconștientului sau cea a identității absolute a Eului cu Inconștientul sînt inacceptabile, și anume pentru că teoria refulării și cea a defulării sînt imposibile.

Vom spune mai curînd că Inconștientul nu poate fi sesizat decît ca o modalitate a ființei noastre conștiente, ca un raport al *conținătorului* cu *conținutul*. Însă cu condiția de a se considera prin această relație nu o poziție de *reciprocitate* într-un spațiu geometric, ci *o relație dinamică de implicație în însăși structura ființei noastre conștiente*. Inconștientul apare în acest fel: ca *inversul*

ființei noastre conștiente, cu care însă este „consubstanțial"; ca *potrivnicul* în raport cu care se organizează și se construiește ființa noastră conștientă.

După cum am remarcat mai sus, problema Inconștientului se înscrie în *mod natural* în organizarea vieții noastre psihice. Această organizare, ca formă a vieții de relație, implică o confruntare constantă a „ființei noastre conștiente" cu „Inconștientul". *Inconștientul* trebuie să aibă o natură *pozitivă* — cea a dorinței, iar *ființa noastră conștientă* — o natură *negativă* — cea a legii care controlează toate mișcările relaționale ale ființei noastre în lume. Aceasta înseamnă a spune că raporturile „Conștient-Inconștient" sînt raporturi *organice* de subordonare sau de integrare. Tocmai o astfel de ordine fundamentează mișcarea de ascensiune a *devenirii conștiente*.

Partea a cincea

DEVENIREA CONŞTIENTĂ

(Organizarea psihică şi problema valorilor umane)

Inconştientul face parte din fiinţa noastră conştientă, este corpul ei.

Într-un prim moment, fiinţa noastră conştientă se constituie prin opoziţie faţă de Inconştient, apoi Inconştientul se organizează prin opoziţie faţă de fiinţa noastră conştientă. Potrivit acestei relaţii dinamice, vom considera acum structura globală a ceea ce Freud numea „aparat psihic", dar care poate fi mai bine definit prin termenul *organism psihic:* organismul psihic se suprapune organismului vital, pe care îl prelungeşte şi îl depăşeşte. El prezintă o ierarhie, adică este structurat într-un anumit sens: *devenirea conştientă* ca formă de integrare superioară a fiinţei noastre. În acest fel, raporturile dintre *Cs* şi *Ics*[1] se înscriu în planul de organizare psihică nu ca raporturi între zero *(Cs)* şi infinit *(Ics),* după cum au tendinţa să-şi reprezinte mulţi dintre psihanalişti, ci, dimpotrivă, într-o dialectică care atribuie *Cs* sensul unui sistem integrant.

Vom arăta mai întîi care sînt fazele subordonării *Ics* faţă de *Cs* şi a cărui proprietate este, apoi vom încerca să prezentăm structura globală a psihicului, adică a fiinţei noastre conştiente care are un Inconştient, urmărind să înţelegem dialectica diverselor regiuni care îl compun, pentru ca, la urmă, în concluzia studiului întreprins asupra fiinţei noastre conştiente aşa cum apare ea sub raport psihopatologic, adică dezorganizată, să ne întrebăm ce efect poate avea analiza structurală a psihicului asupra dezbaterilor privind libertatea şi valorile umane.

---

[1] În această parte a cărţii noastre, a cincea, vom întrebuinţa mai des decît am făcut-o pînă acum abrevierile *Cs* (conştient) şi *Ics* (inconştient), pentru a uşura expunerea.

1. INCONȘTIENTUL CA PROPRIETATE A FIINȚEI NOASTRE CONȘTIENTE[2]

A spune că relațiile dintre *Cs* și *Ics* sînt relații între un conținător și un conținut înseamnă a spune că un astfel de conținător este o formă impusă conținutului. În acest sens, se poate susține că Inconștientul este o proprietate a ființei noastre conștiente (ființa noastră conștientă *are* un Inconștient). Trebuie să vedem însă mai întîi dacă, devenind conștient, Subiectul *dispune* de Inconștientul său sau nu. Ceea ce numim apariții ale Inconștientului nu sînt decît atingeri aduse proprietății ființei noastre conștiente — fie că ceva iese de sub proprietatea ființei noastre conștiente, fie că se înstrăinează singur. Însă cum, constituindu-se ea însăși (devenind conștientă), ființa noastră conștientă împinge în afara ariei sale de proprietate *Ics*, dacă *Cs* nu dispune de *Ics*, ea îl plasează la baza sa. Ceea ce noi vom pune în evidență, examinînd aceste două categorii ale ființei noastre conștiente, va fi modul de expulzare a *Ics*, adică modul de încheiere a unui act de proprietate a acestuia.

În cîmpul de actualitate al conștiinței supuse *legii realității*, conștiința apare doar cu condiția supunerii la legea obiectivității, a faptelor. Tot ceea ce este „conținut" în cîmpul său este efectiv constrîns să se supună încadrării sale formale. Fără îndoială că proprietatea pe care ființa noastră conștientă o exercită asupra experienței prin faptul că dispune de ea, putînd așadar să includă sau să excludă ceva din ea, are astfel o oarecare elasticitate, reglată de însăși structura în cîmp a actualității, adică într-un cîmp care se află în acord cu realitatea și cu libertatea ființei noastre conștiente. Inconștientul rămîne însă acea profunzime sau acea obscuritate „mai mult sau mai puțin inconștientă" care poate trece peste limitele permise ale cîmpului, scăpînd de controlul structurii sale tensive, fără ca prin aceasta să obțină dreptul la realitate. Inconștientul

[2] Această analiză prezintă raporturile *Cs—Ics* în cadrul lui *a avea*, sub o formă juridică: dreptul de proprietate al ființei noastre conștiente. Trebuie remarcat însă mai mult, anume că această „ordine" fundează nu numai dreptul de proprietate, ci și dreptul omului de a dispune de el însuși, „drepturile omului" la libertate și de contestare fiind inseparabile într-o ontologie a psihicului care îi asigură acestuia posibilitatea de a dispune de sine.

nu se poate ivi în activitatea conștientă decît scăpînd de vigilența conștiinței (de cenzura sa) printr-un șiretlic sau printr-o necuviință (amintim aici încă o dată psihopatologia lapsus-lui, a actelor ratate, a uitării din viața cotidiană). Inconștientul este inversul cîmpului conștiinței. El este ceea ce e exclus ca netrebuind să aparțină acestui cîmp, ca neputînd fi „conținut", iar ceea ce este „conținut", ca fiind în afara proprietății sale. Sînt recunoscute astfel, în același timp, relativitatea conștientului și Inconștientului, ca și dependența acestuia din urmă față de primul. Inconștientul, din acest punct de vedere, și ca „refulat" (ca efect al refulării), este negativul conștientului, neființa noastră, adică o dimensiune necesară, dar tot în mod necesar depășită de ceea ce se constituie ca experiență actuală avînd o realitate a sa. Vom vedea însă mai departe că acest aspect negativ, inclus în cuvîntul In-conștient, nu corespunde unui vid sau unui neant, ci, dimpotrivă, pozitivității dinamice a mișcării pulsionale, pe cît aceasta este negată, respinsă sau refulată de „conștiință", dar constituită chiar de aceasta.

În privința celeilalte modalități a ființei noastre conștiente, care constă nu în a fi conștient de ceva ce intră în experiență, ci în *a fi conștient că ești cineva* anume, adică un „Eu" *(Moi)*, dimpotrivă, ea exclude Inconștientul printr-o *Verneinung* (negare sau tăgăduire) a ceea ce nu este conform cu legea identității și a autonomiei sale. Cu alte cuvinte, aici Inconștientul nu este doar exclus din spațiul proprietății cîmpului conștiinței, ci e condamnat să fie străin ființei noastre, să fie un Altul, care nu va apărea niciodată în domeniul Eului, ca făcînd parte din acesta. Astfel că atunci cînd se afirmă autonomia Eului, cînd acesta vrea să se manifeste într-un fel oarecare, tot ceea ce se opune vrerii sale, vocației sale este respins ca dinainte neexistînd. Un astfel de imperativ categoric anulează pe celălalt ca ideal, dar îl lasă să subziste în examenul de conștiință ca fiind ceva care este el însuși vinovat că vrea să existe și de care Eul se lasă uneori condus, posedat. Inconștientul nu apare deci niciodată, nu poate absolut deloc să apară în conștiința de Sine care exclude Altul în măsura în care ea îl consideră, întotdeauna construindu-l pentru a-l nega. Inconștientul este negativul sensului existenței, antipodul existențial al unei obiectivități care nu poate să apară decît ca aparținînd altuia, iar nu Sinelui. Aceasta este modalitatea Inconștien-

tului care, în sistematica Eului, a făcut obiectul atenției speciale a lui Freud. Bineînțeles că atunci cînd a vorbit despre *Ics* absolut, Freud s-a referit la inversul modalității *Cs* absolut. Aceasta întrucît „a fi conștient de sine", pentru Subiect înseamnă întotdeauna a dispune de un bun al său, distribuindu-l printre valorile ideale de bine și de rău pe care el și le asumă și din care alege ceea ce înțelege să fie.

Oricare ar fi dintre cele două modalitatea ființei noastre conștiente de *a avea* un „Inconștient", psihopatologia, mai bine decît *Daseinsanalysen* existenței omului în general, o face mai evidentă, arătînd că a *deveni inconștient* constă în faptul de a fi deposedat de Inconștient, și anume în două feluri.

Să ne referim la cazul lui Jean-Pierre (H. Ey, *Étude* nr. 26, în *„Études psychiatriques"*). Acest epileptic de 60 ani, aflat într-o „stare crepusculară" de conștiință, își omoară mama într-o atmosferă apocaliptică, dostoievskiană, de crimă, de pedeapsă și incest. Dar, chiar dacă moartea mamei acestui om a fost din nefericire reală, ea nu este o crimă nici pentru bolnavul nostru, întrucît el n-a vrut să o comită, uitînd-o, după faptă, complet, nici pentru societate, care i-a recunoscut acestuia iresponsabilitatea. Bolnavul a acționat într-o inconștiență totală, adică într-o totală destrămare a cîmpului conștiinței. El nu știa în momentul crimei nici unde se află, nici ce face, devenind victima propriilor tendințe incestuoase inconștiente și realizînd într-o *lume imaginară* un act interzis. Într-un cuvînt, își pierduse proprietatea funciară de posesiune a lucrurilor, a lumii, a realității.

Ne vom referi acum la un alt caz observat de noi — cel al unui tînăr de 23 ani care a încercat să-și violeze mama și să o omoare apoi cu un foc de armă. Tînărul nu se afla într-o stare de inconștiență, ci era, dimpotrivă, lucid, „conștient și mnezic", cum se spune după o formulă clasică. Totuși, el era inconștient de dorința sa incestuoasă (dorință prezentă însă în tatuajul „Mamei mele", pe care tînărul o avea în ciuda ignoranței sensului dorinței sale din fatalitatea relației sale oedipiene): cînd el curta fetele, era condus de fapt de o pasiune pentru mama sa, de care însă nu era conștient. Inconștientul său se manifestă aici — în hermeneutica observatorului — prin proiecția unui sistem paranoic de agresivitate asupra Mamei. În această crimă n-a existat de fapt nici o crimă. Firește că nu pentru faptul că ea n-a condus la moartea mamei (care putea totuși să scape), ci pentru că, în ciuda, sau mai curînd datorită inconștienței bolii sale, ea apare ca fiind un delir, o formă de alienare, care anulează crima, criminalul fiind inconștient de el însuși, nerealizînd că el era ceea ce dorea să fie, adică iubitul mamei sale sau soțul ei, propriul său tată. Proprietatea propriei persoane se dovedea astfel că este alienată.

Aceste două dialectici ale Inconștientului, ale devenirii inconștiente așa cum apar ele în cazurile descrise, diferă evident. În primul caz, în *inconștiența epileptică*, Inconștientul apare sub forma unor fantasme proiectate, astfel că aici simbolul se inversează pînă la a deveni asasinul „lucrului". În al doilea caz, Inconștientul transpare, dimpotrivă, în alienare, care permite subiectului să fie un altul decît el însuși, adică într-o inconștiență de Sine.

Se va spune însă că aceste două modalități ale Inconștientului prin raport cu ființa noastră conștientă constituie ceea ce a văzut foarte clar Freud atunci cînd a opus sistemul *Conștient-Preconștient-Percepție-Realitate (Bw--Whn-Vorbw)* sistemului *Inconștient propriu-zis (Ubw)*. E adevărat, dar cu condiția de a se observa tot atît de clar că divizarea Inconștientului freudian corespunde mai curînd la două modalități ale ființei noastre conștiente decît la două modalități ale ființei noastre inconștiente. Într-adevăr, nu este exact — acest lucru fiind dealtfel arătat cînd ne-am referit la Freud — să se susțină că sistemul *Conștiință-Preconștiință-Realitate* s-ar opune Inconștientului propriu-zis ca două sfere impenetrabile și de o natură total diferită. Dimpotrivă, trebuie să spunem mai curînd că Inconștientul este același în forma sa preconștientă sau radical inconștientă. Diferite sînt doar modalitățile noastre conștiente care refulează Inconștientul cînd în numele principiului realității, cînd în cel al cenzurei morale. Dacă acest lucru e adevărat, atunci în cele două modalități ale Inconștienței (visul și alienarea, ca să simplificăm puțin lucrurile) se manifestă un același Inconștient.

Freud a pornit mai întîi de la o divizare a Inconștientului (Preconștientul și Inconștientul absolut) care era de nesusținut chiar și în ochii săi, acest lucru obligîndu-l pe urmă la o complicare extraordinară a *Ics*, monstruos constituit din ceea ce era retras din conștiință (idealul Eului, apoi Eul însuși). Pentru a readuce ordinea (spunem,

într-adevăr, ordinea, și înțelegem prin aceasta nu o ordine culturală, ci una naturală) în aparatul psihic trebuie să considerăm: 1. că ființa noastră conștientă comportă Eul *(le Moi)* și idealul Eului (Supra-Eul propriu-zis); 2. că Inconștientul este compus din Sine *(Ça)* și din contrapulsiunile sale (Instincte ale morții și Sub-Eului, acesta din urmă nepotrivit numit Supra-Eu). Acesta este, într-adevăr, modelul organizării psihice (topica) a cărei dinamică trebuie să o expunem[3]. Bineînțeles că, spunînd că Inconștientul este proprietatea ființei noastre conștiente, nu înțelegem să-l reducem la un lucru, ci că, dimpotrivă, îl considerăm o regiune a psihicului nostru ce își trage limitele din ființa noastră conștientă, care dealtfel îl conține și, prin aceasta, îl și afirmă ca atare. A spune despre ființa noastră conștientă că are un *Ics* înseamnă, într-adevăr, nu numai a afirma că ea conține *Ics*, refulîndu-l, adică instituindu-l, ci și că ea conține *Ics* ca o altă ființă, că are un *Ics* așa cum are un corp, dar un corp pe care ea însăși l-a creat.

2. STRUCTURA DINAMICĂ A PSIHISMULUI ȘI DIALECTICA NEGATIVULUI CU POZITIVUL

Tot ceea ce vom spune despre *Ics* ca proprietate a ființei noastre conștiente, departe de a ne conduce la o separare totală, odată cu Freud, a celor două sisteme — *Cs* și Ics — (poziție pe care Freud însuși a părut că o abandonează de mai multe ori, după cum am văzut mai sus), ne va determina, dimpotrivă, să susținem apropierea *Ics* de Pre-*Cs* ca două modalități diferite de refulare ce corespund celor două modalități ale ființei noastre conștiente. Într-adevăr, *Ics*, considerat nu ca efect negativ al refulării, ci în pozitivitatea sa, ne apare ca sferă a Sinelui *(Ça)*, care se opune ordinei ființei noastre conștiente. Va trebui să explicităm acum schema dinamică, singura care, în mod clar, provine din sistemul freudian. Într-adevăr, Inconștientul, ca sferă pulsională determinată de principiul plăcerii, este o sferă a dorinței, iar dacă el devine *Ics* refulat, aceasta se întîmplă, așa după cum am arătat deja, pentru că ființa noastră conștientă își exercită dreptul său la proprietate excluzîndu-l (aceasta e funcția de negație a ființei noastre conștiente), dar și pentru că el are tendința originară de a nu intra în ordinea conștiinței. Freud nu a încetat nici o clipă să trateze această temă, iar noi o reluăm, la rîndul nostru, punînd însă accentul pe dialectica negativului și pozitivului, care privesc înseși formele *Ics* și *Cs*, reprezentînd chiar organizarea psihismului. Într-adevăr, structurile aparatului psihic, topica sau dinamica sa nu pot fi ordonate decît printr-o subordonare a Inconștientului față de ființa noastră conștientă, dar nu printr-o subordonare totală, ci în cadrul unei distanțe care, separîndu-l de el însuși, lasă Inconștientul cu energia nelegată a constituției sale, într-o pozitivitate constantă.

[3] *Cf.* mai departe (p. 388), schema generală a organismului psihic pe care o propunem.

Structura pozitivă a Inconștientului și negativitatea structurilor ființei noastre conștiente implicate în noțiunea de integrare

Rezistențele pe care le manifestă unii psihologi, medici sau filozofi cu privire la „conștință" nu au egal decît în rezistențele pe care alții — uneori aceiași — le opun noțiunii de Inconștient. Nu se poate sustrage omului conștiința fără a distruge însuși omul; nu se poate, de asemenea, să nu se recunoască Inconștientul fără a nega Conștiința.

E vorba, deci, de două dimensiuni ale psihismului care au între ele — așa după cum am susținut de-a lungul întregii acestei cărți — relații dinamice vitale, relații care constituie însăși organizarea vieții psihice umane. Într-adevăr, ceea ce caracterizează omul nu e, după cum s-a spus, faptul că el este conștient, ci faptul că el are un Inconștient, ceea ce înseamnă în același timp că ființa conștientă nu formează totalitatea sa psihică și că Inconștientul său nu este numai negativ, adică o umnbră care ar dispărea la lumina conștiinței.

Aceste raporturi *Cs-Ics* nu sînt raporturi de simplă reciprocitate și de probabilitate echipotențială: *Cs* nu acționează asupra *Ics* așa cum *Ics* acționează asupra *Cs*. Fenomenele care se desfășoară în *Ics* și *Cs* nu constituie două serii în întregime reversibile într-o structură funcțională simetrică. Dimpotrivă, ecuația care poate reprezenta această structurare formală a vieții noastre psihice este o ecuație diferențială sau o integrală, care introduce o funcție de disimetrie. Asimetria fiind caracteristică ori-

carei molecule sau sistem viu, nu va fi nici o mirare să întîlnim aici un model relațional, energetic sau topic, pe care noi l-am adoptat dinainte, întrebuințînd termenul de structură, în sensul unui „plan de organizare" al unui organism. Într-adevăr, această asimetrie și această ireversibilitate relativă a relațiilor structurale ale sistemului *Ics-Cs* dau sens organismului psihic. Organizarea acestui organism are caracteristica subordonării celor două subsisteme ale ansamblului unul față de celălalt.

În ceea ce privește sensul acestei subordonări, el constituie „problema valorilor" implicate în relațiile *Cs-Ics*. Doctrina freudiană (expusă mai sus) a omnipotenței Inconștientului sau, ceea ce înseamnă același lucru, a reducerii *Cs* la „un lucru sărac", la „aproape nimic", la ceva care n-ar exista decît ca o linie slabă artificială și artificioasă de apărare împotriva *Ics*, din care *Cs* apare ca o umbră sau ca un reflex, tocmai o astfel de scufundare a vieții noastre psihice în *Ics* a suscitat și va suscita întotdeauna „rezistențele"[4] cele mai puternice și cele mai justificate față de degradarea omului pe care aceasta o implică. Aici se află calul de bătaie al sufletelor frumoase împotriva spiritelor frumoase din timpurile moderne. Dezbaterea — pentru a nu spune procesul — a fost purtată cu cel mai mare dramatism moral și filosofic de către P. Ricoeur. La sfîrșitul — în legătură cu care cei ce i se opun îi reproșează că l-ar fi găsit în „principiile" și „prejudecățile" sale — îndelungatei și minuțioasei sale lecturi a lui Freud, el arată că teleologia subiectului nu se poate acomoda cu arheologia sa și că, în special, nu se poate trece de la oniric la sublim într-o teorie a sublimării existenței, adică într-o teorie care oprește existența la nivelul embriologiei ei. După cum am remarcat mai sus, organismul psihic este construit pe un model care, reproducînd pe cel al organismului viu, diferă totuși de acesta prin faptul că embrionul din care el se dezvoltă subzistă în structura sa, așa cum temporalitatea ființei noastre psihice cere ca trecutul acesteia să se înfășoare în desfășurarea devenirii sale[5].

[4] Aceste „rezistențe" sînt, evident, simetrice și de același ordin cu cele care, oricît de savante ar fi ele, „rezistă" evidenței realității ființei noastre conștiente.

[5] Termenul german *Aufhebung*, care corespunde mișcării dialectice a sublimării, adică trecerii *Ics*-ului în *Cs*, implică, într-adevăr, totodată faptul că interdicția a ceva care e inconștient este *ridicată*, dar și că acest ceva *rămîne*.

Această temă e reluată cu vigoare de către P. Ricoeur atunci cînd, trecînd de Freud, ajunge la Hegel, subliniind că cerințele vieții și dorințele sînt de nedepășit, că ele rămîn astfel mereu, dar că sînt, spunem noi, „integrate" în progresul construcției Omului după modelul „kantian", Omul neajungînd la libertate decît conformîndu-se Legii, autonomiei Rațiunii sale.

Dar biologia, și în special neurobiologia ne demonstrează că organizarea nervoasă are sensul unei memorii a trecutului în permanență implicate în cerințele acțiunii. Trebuie să reflectăm cu grijă asupra sensului acestei *„integrări"*, noțiune-cheie a oricărei probleme; căci a spune despre o ființă că este organizată nu înseamnă nimic altceva decît că ea este integrată. Noțiunea de *integrare* implică sensul de construcție sau de depășire a inferiorului, menținut în stare de subordonare. Această noțiune de *highest level* a activității nervoase superioare, fundamentală în neurofiziologie, reprezintă însăși ideea unei *ordini* ce își impune legea de organizare instanțelor inferioare pe care le controlează. „Pozitivitatea" acestei integrări (sau valoarea sa, sau eficacitatea sa) se reduce întotdeauna și în mod necesar la o funcție de alegere, de diferențiere sau de control, adică la obligativitatea de supunere la o ordine. Se poate spune că funcția de integrare este esențial *inhibitorie*, cum se susține în neurofiziologia de după H. Jackson și Sherrington sau, după cum vom arăta noi, că ea e o *funcție de negativitate*. Nu clarifică aceasta structura ontologică a psihicului nostru, ca și teoretizarea freudiană? Într-adevăr, Freud, descriind dinamismul *Ics*, nu-l asimilează *Cs*, ci îl subordonează structurii ființei noastre conștiente prin conceperea Inconștientului ca refulat, ceea ce implică acțiunea negativă a ființei noastre conștiente: ordinea și interdicția care se impun Inconștientului de a-și extinde cîmpul acțiunii.

A spune despre *Ics* că este acea regiune a ființei noastre pentru care nu există nici negație, nici principiul contradicției, înseamnă a spune că acest „loc" al aparatului psihic ascultă de principiul plăcerii, depinde de sfera pulsiunilor, de reprezentanții acestora și de conflictele dintre ei și pulsiuni, înseamnă a spune că el e stăpînit total de dorință (sau de echivalentele sale), de o pozitivitate totodată, de cerințe care *împing* ființa noastră să se afirme potrivit singurei legi ce acționează la acest

nivel, cea a bunului plac. Astfel încît, într-adevăr, structura dinamică a inconștientului nu poate fi considerată decît într-o perspectivă economico-energetică, ce face din inconștient un focar de forțe agresoare. Aceste forțe care dinamizează psihicul sînt în primul rînd cele pe care inconștientul le găsește în trebuințele primare ale corpului, și chiar cînd, la om, aceste trebuințe și instincte sînt prinse într-o dialectică continuă — la fel de vitală — a dorinței și angoasei (a Eros-ului și Thanatos-ului), chiar cînd dorința și contra-dorința se întrețes pentru a forma configurații, complexe[6], fantasme, „imagos" ale iubirii, ale urii și temerii, ele rămîn niște vectori pulsionali care exercită o presiune, în sensul unei cerințe mereu nesatisfăcute. Iar dacă această dorință poate fi descrisă întotdeauna ca o lipsă, ca o mare deschidere, tocmai *pozitivitatea* acestui hău instinctiv constituie realitatea fundamentală a ființei noastre inconștiente.

Acestei pozitivități a inconștientului, desemnate totuși ca o negație (In-conștientul), i se opune în mod necesar o structură a ființei noastre — nu simetrică, ci dominantă — care este una a negativității ei. De aici faptul, pentru Freud, că ființa noastră conștientă este un loc de negare, de *Verneinung,* funcția sa fiind aceea de a subordona forțele fantasmatice ale *Ics* formelor *Cs,* acestea din urmă aducînd întotdeauna o ordine, constituind adică reguli imperative și selective. Nimic nu poate fi înțeles — bine-înțeles că și refularea și simbolismul a ceea ce emerge din refulat — în teoria freudiană a *Ics* dacă nu e postulată această funcție a negativității, care opune fără încetare legea sa (cenzura, spunea Freud în primele lui scrieri) forțelor pulsionale ale *Ics.* Structurile ființei noastre conștiente reprezintă această putere de „legislație", de „control", de „ordine", de „direcție", care găsește în noțiunea de integrare (negarea „neg-entropiei" dezordinei) forma sa tradițională din neurobiologie.

Toate progresele realizate în neurofiziologie se înscriu, într-adevăr, într-un model teoretic care, inaugurat de evoluționismul structuralist și arhitectonist al lui Jackson, a înlocuit schema mecanică a reflexelor și a asociațiilor lor. Sînt interpretate, după modelul integrării sistemului nervos, *procesele de diferențiere și de inhibiție* care,

[6] Acest termen, atît de banalizat, corespunde cel mai bine noțiunii de organizare dinamică, determinantă, embrionară a *Ics.*

chiar pentru condiționare sau *learning* (adesea puse în termeni de reflexe sau de simple asociații) nu pot fi concepute fără un *„Gestaltung" ce subordonează* părțile funcționale unei totalități dătătoare de sens. Conceptele teoriei informației (cod, *feed-back,* programare, neg-entropie) constituie o formulare matematică a acelei activități nervoase superioare care, „finalizată dintr-o dată" prin instinct, orientează adaptările organismului la realitate prin intermediul unei semantici și al unei logici înscrise în structurile funcționale ale creierului. *Sistemul nervos este organizat logic.* El exprimă acea logică (sau logistică) algoritmică ce permite modelelor sale cibernetice să fie reproduse de către mașinile electronice — reciproca nu e valabilă. Este suficient să ne raportăm la construcțiile stochastice ale acestor creiere artificiale ca să regăsim planurile unui montaj cibernetic al mașinii nervoase. Chiar dacă nu uităm că ele sînt produse ale creierului nostru, iar nu numai imagini ale unui creier care gîndește, aceste modele ne arată că, pînă la un anumit punct, creierul nostru funcționează și ca o mașină. Aparatul care clasează, distribuie, alege și prelucrează informația funcționează, într-adevăr, așa după cum se desfășoară în segmente automate o operație logică. Ne putem raporta aici la faimoasele diagrame reprezentînd combinatorica conexiunilor neuronale pe modelul funcțiilor algebrice ale lui Boole (Mac Culloch și Pitts, 1943; Kuhlenbeck, 1957), sau la utilizarea elementelor matematice „Bourbaki" de către W. R. Ashby în planul organizării cerebrale întreprinse de el *(Design for a Brain)* pentru a ne convinge, dacă nu de acest adevăr, cel puțin de posibilitatea tratării geometrico-matematice a conexiunilor rețelei intersinaptice a sistemului nervos, care, prin însăși organizarea sa, implică *obligația* de a aplica o anumită regulă, de a se conforma unei anumite ordini[7]. Bine-înțeles că această asimilare la schematismul structurilor logico-matematice nu ne va face să uităm că creierul

[7] Ordinea care implică organizarea organismului ca ființă vie este reproducerea ordinei speciei înscrisă în inconștiența organică. Dar ordinea care implică organizarea sistemului nervos al ființei vii participă, în același timp, la organizarea specifică și la organizarea personală, avînd drept funcție, funcția de integrare. Astfel încît, dacă transplantarea organelor este posibilă, transplantarea unui creier este imposibilă, mai ales în ceea ce privește substituirea memoriei personale. Cu siguranță că niciodată o astfel de transplantare nu va putea avea loc.

uman este mai important decît această mașină ordinatoare, însă trebuie să subliniem că, atunci cînd neurofiziologia și neuropatologia (de la Jackson, Sherrington și Head pînă la Goldstein, Lepique, Eccles etc.) sînt bazate pe evoluția și ierarhia funcțiilor sistemului nervos și pe ideea fundamentală a integrării sale, ele se referă mai mult sau mai puțin implicit la structurarea logică a sistemului nervos sau, cum spunea Kohler, la izomorfismul creierului și gîndirii. Aceasta este dealtfel ceea ce a presimțit Freud în *Entwurf* (1895), considerînd în acel moment (și chiar mai tîrziu) activitatea „legată" a creierului în raporturile sale cu sistemul conștiință-percepție după un model energetic, homeostatic și termodinamic ca pe modelul logic și probabilist al informației.

Pentru noi e suficient aici de a înregistra faptul ca atare, oricare ar fi interpretările ce i se dau, și anume că *structurile conștiinței sînt inseparabile de funcțiile de organizare, ce constau, înainte de toate, în a impune o ordine*. Or, ordinea este un ordin, adică o prescripție a unor reguli ce trebuie respectate, ce trebuie urmate.

Pentru a ne corija reflexia, care pînă acum a cîștigat în abstracție, pierzînd așadar contactul cu concretul, putem să ne întoarcem la un alt mod de înțelegere a actelor conștiinței, și anume la *fenomenologie*. Ceea ce ne-ar putea spune aici Heidegger sau Sartre, ne-ar trimite către Hegel. În această privință, ceea ce a scris P. Ricoeur ni se pare mai clar și extrem de fecund. Întrebîndu-se asupra tendinței de distrucție, asupra pulsiunii morții (pe care Freud a asimilat-o negației), el descoperă[8] că această modalitate funcțională, această *negativitate* este funcția proprie conștiinței.

E vorba, scrie Ricoeur (pp. 308—309), „de o negație care nu se găsește în inconștient; inconștientul nu comportă nici negație, nici timp, nici funcția realului; drept urmare, negația aparține sistemului *Cs*, ca și organizarea temporală, controlul acțiunii, oprirea mișcării, implicată în procesul gîndirii, și însuși principiul realității. Iată-ne,

[8] Într-adevăr, de o „descoperire" trebuie să vorbim aici pentru a evidenția meritul lui Ricoeur de a fi consemnat acest „rezultat neașteptat", dar care se impune cu cea mai mare evidență odată ce nu se mai consideră viața psihică cufundată în inconștient, inclusiv instanțele refulante, care, după teoria lui Freud, nu pot intra aici. După descoperirea Inconștientului trebuie, într-adevăr, redescoperit conștientul care îl acoperă.

deci, în prezența unui rezultat neașteptat: există o negativitate ce nu aparține pulsiunilor, dar *care definește conștiința*, împreună cu timpul, controlul motor, principiul realității".

Ricoeur insistă apoi asupra unui al doilea grad al negației, care privește „proba realității", spunînd: „condițiile devenirii conștiente și ale probei realității sînt aceleași... Judecata negativă nu este o judecată a realității decît atunci cînd este depășit punctul de vedere al Eului, al plăcerii, pentru care a spune *da* înseamnă a introiecta ceea ce îi convine, pentru a-l devora, iar a spune *nu* — a expulza ceea ce nu îi convine, adică a-l respinge, «a-l îndepărta». Judecata realității marchează tocmai această înlocuire a «eului inițial al plăcerii» prin «eul final real»".

Înțelegem acum că a fi conștient înseamnă asumarea unei funcții de negație. Activitatea de apărare, de control sau de interdicție a ființei noastre conștiente (sau, cum s-a spus în neurofiziologie, activitatea de *inhibiție*), aceste aspecte diferite ale unei ordini prin care este constrînsă viața de relație sînt aspecte ale funcționării ca atare a ființei noastre conștiente care se supune principiului realității, opunîndu-se astfel Inconștientului ce se conduce după principiul plăcerii. În acest sens am arătat mai sus că pozitivității absolute a Inconștientului (a „eului plăcerii") i se opune, ca putere și nevoie de ordine sau de refulare, negativitatea actelor ființei noastre conștiente, forma ce impune vieții noastre psihice devenirea conștientă.

Același punct de vedere îl vom găsi, în mod explicit, la Sartre (în *L'Être et le Néant*), cînd tratează despre „ființa pentru sine" (pp. 37—250). În prima parte a acestei lucrări se pune problema constituției ființei pentru sine ca răspuns la întrebările și negația sa: „Ființa prin care neantul vine în lume trebuie să fie propriul său neant. Ființa umană este o ființă a «negativității», prin care ea se afirmă ca ființă a libertății, ca o dezrădăcinare a ei înseși", spune Sartre. Hegel a definit ființa umană prin spiritul ca mediație, adică prin Negativ. Această desprindere a conștiințelor care condiționează negația, transcendențele negative, conduitele interogative ale ființei pentru sine, face să se ivească conștiința ca „nu". Pentru-Sinele este astfel cel care „nu e ceea ce este" și care „e ceea ce nu este". Adică un defect de ființă. O „ființă a valorii", un existent normativ și dis-

persat, o ființă a posibilului. Ea alunecă în timp ca o totalitate care își este ei însăși limita, ce vine, totuși, după sine. Însă „Pentru-Sinele", prin propria-i negație, se oprește la „În-Sine", care nu este. Toate aceste formule, repetate de nenumărate ori, nu au alt scop decît să facă din ființa pentru sine, din ființa noastră conștientă, o ființă problematică.

Ceea ce vrem să spunem este că conștiința obligă inconștientul să intre în cadrul problematicii sale, acesta din urmă afirmîndu-se într-o pulsiune pozitivă, ca și într-o contrapulsiune negativă, fără să-și asume singură vreo problematică.

Așadar, cînd ne-am referit la modelul neurofiziologic ce se aplică structurii superioare a nivelului de integrare (căruia i se subordonează viața de relație cu toate subsistemele, infrastructurile și instanțele sale inferioare) sau cînd ne-am referit la modelul fenomenologic al structurilor ontologice ale ființei noastre conștiente, conștientul ne-a apărut ca un sistem de coordonare, de constrîngere și, totodată, ca un sistem aleator și problematic. Astfel încît, fie că el este un determinant prin ordinea pe care o impune, fie un indeterminat prin libertatea mișcărilor sale facultative, conștientul își impune negația pe care o poartă în sine ca o formă a legii sale constitutive. *Conștiința este o natură negativă care se afirmă negînd propria negație.* Ea este, în acest sens, contrariul însuși, termenul antinomic al naturii inconștiente.

Avînd justificată astfel teoria noastră a organizării organismului psihic întemeiată pe modelul unei complementarități a structurilor pozitive *(Ics)* și negative *(Cs)*, vom putea acum să încercăm o descriere a acestora în perspectiva pe care am deschis-o.

Funcția negativității ființei conștiente (Integrarea sistemului realității)

După o interpretare din punct de vedere neurobiologic, logic și metapsihologic, vom încerca să vedem acum în ce fel tot ceea ce am spus despre natura și devenirea conștientă capătă un sens în perspectiva funcției integrative sau a negativității activității conștiente.

Modalitățile sincronice și diacronice ale ființei noastre conștiente descrise pînă aici trebuie considerate acum ca

structuri legislatoare ale realității, adică normative. Dinamismul lor este cel al unei *activități* care, supunîndu-se unor reguli de eficacitate, își impune legile ansamblului psihic. Acesta, devenind conștient, se deschide lumii. Avem de-a face aici cu sensul „probei realității", al supunerii unei experiențe legii, cu o probare a unui sistem de valori. Aceasta întrucît orice legislație este o putere de a opune o ordine unei dezordini și orice valoare implică un ideal al cărui scop subordonează mijloacele; structurile ființei noastre conștiente sînt structuri ale unei negații, ale unei refulări care nu intră în construcția realității decît în măsura în care sînt ele însele negate (dubla negație), negații a ceea ce eu nu trebuie să fiu, pentru a deveni ceea ce trebuie să fiu. Rămîne așadar să operăm transpunerea în termeni structurali a acestei funcții de negativitate sau de constrîngere.

Cîmpul conștiinței. După cum am văzut, cîmpul conștiinței apare mai întîi ca fiind *circumscris,* întrucît el se supune cerințelor propriei constituții. Acest lucru nu poate avea loc, adică nu se poate organiza experiența actual trăită decît prin acei determinanți care sînt negații (*omnis determinatio et negatio,* formulă a lui Spinoza, reluată de Hegel).

Prima apariție a ființei noastre conștiente o constituie cîmpul experienței (prima trezire a conștiinței la noul-născut sau după somn). Aceasta este, după cum am văzut, confruntarea dorinței cu obiectul, prima punere față în față a subiectivității animate de dorință cu obiectivitatea, care se dovedește a fi o realitate dură și care se împotrivește satisfacerii subiectivității. Deschizîndu-se astfel către o lume a posibilităților, prima formă a realității, cîmpul conștiinței stabilește o linie de demarcație între subiectul „fără nici o credință și nici o lege" și legile obiectivității. Subiectul are de-a face acum cu ceea ce el trebuie să cunoască, mișcarea sa centrifugă conducîndu-l astfel la o „ex-centricitate" care îl opune mediului moderator al tendințelor sale apetitive.

Al doilea act al actualizării experienței este distribuția spațiului trăit al reprezentării. E vorba aici de funcția thetică a conștiinței așa cum aceasta din urmă se constituie în experiență prin ordinea pe care o stabilește, supunînd judecății realitatea (prima probă a realității, cum spune Freud). La acest nivel al constituirii actualității trăite există doar un spațiu eterogen (spațiul trăit nu este

spațiul omogen al lumii obiectelor), compus nu numai din *partes extra partes*, ci și din subiectiv și obiectiv. Totul poate fi trăit cu condiția de a fi pus la locul său în scara realităților. Problematica ordinei gîndirii și a înțelegerii constituie aici însăși cerința apariției unei articulări fundamentale care organizează cîmpul trăirii atribuind gîndirii subiectului ceea ce îi revine și obiectelor efectele pe care gîndirea le primește. Acesta este însuși nucleul *structurii percepției*, întrucît structura percepției solicită în același timp gîndirea și limbajul — și provocarea lumii exterioare, care astfel îi este comunicată.

Această percepție poate să se constituie cînd ca percepție externă, cînd ca percepție imaginară, și mai frecvent ca un compus care trebuie el însuși să fie supus controlului actului perceptiv. Această zonă perceptivă a experienței trăite se caracterizează, deci, prin refularea irealului și imaginarului sau cel puțin prin recunoașterea a ceea ce ele sînt ca atare prin apariția în cîmpul conștiinței. Inconștientul nu poate fi reprezentat decît prin intenționalitatea funcției thetice sau prin organizarea cîmpului, înșelînd vigilența conștiinței prin halucinație și delir. Chiar atunci cînd acestea din urmă pătrund în mod simbolic în imaginație sau în discurs, ele sînt considerate ceea ce sînt, fie iluzii, fie reziduuri în cîmpul normal organizat, capabile de a separa și de a selecționa, adică de a exercita o funcție discriminatorie.

Al treilea nivel al constituirii cîmpului conștiinței în cîmp al experienței este dat de organizarea temporalității, adică de ordinea de urgență, care reglează, conform cerințelor prezentului, necesitatea, pentru fenomenele care intră în conștiință, de a nu ocupa decît acest moment de timp, neglijîndu-se trecutul și viitorul. Această structură temporală este, evident, o lege formală a constituirii experienței în actualitate trăită. Ea prescrie trăirii viteza și succesiunea, dar și acordul ei cu principiul ponderației, care asigură pauza trebuincioasă acțiunii prezente. Această reglementare etico-temporală a experienței realizează însuși controlul cerințelor Inconștientului, care, neajungînd sub acțiunea legii timpului, tind să impună reversibilitatea configurațiilor sale simetrice și interșanjabile în momentul în care diafragma cîmpului conștiinței cere ordinea prezentării, a prezenței și prezentului, contra dezordinei și telescopajului haotic al pulsiunilor. Structurarea cîmpului conștiinței, „bine temperat" în privința atenției, aștep-

tării și stăpînirii timpului, pe care îl conține și îl menține în echilibrul unui sistem stabilizat, este o lege imprescriptibilă a cîmpului conștiinței, fiind, deci, însăși negația intemporalității dezordonate a acțiunii intempestive a Inconștientului, care atrage trăirea în fatalitatea și vertijul trecutului sau conduce la omnipotența unui viitor indefinit deschis.

Astfel, legislația cîmpului actualității trăite este însăși structura sa, întrucît cîmpul este în permanență și fără o clipă de repaus cel care își supraveghează propria constituție[9]. Într-adevăr, această structură de opoziție și de negație sistematică conferă conștiinței o severitate a cenzurii sale permanent treze, o funcție precisă de aplicare vigilentă a unei legi împotriva principiului plăcerii, a unei legi extrem de dure în ceea ce privește represiunea irealității inconștiente, în numele principiilor realității.

Conștiința reflexivă și mișcările facultative ale ființei noastre conștiente. Așezată pe soclul constituției sale, ființa noastră conștientă descrie o mulțime de mișcări facultative, care merg de la o asociație liberă, de la imaginația pe deplin liberă pînă la actele operatorii reflexive, toate fiind modalități ale împlinirii momentelor existenței noastre.

Atunci cînd gîndirea nu e fermă, ea e prinsă în jocul liber al pulsiunilor, Într-adevăr, în acest caz, în afara funcției thetice, care o menține în cadrul, pus între paranteze acum, al realității, ceea ce se prezintă în cîmpul conștiinței aproape coincide cu jocul Inconștientului în planul automatismului semnificațiilor. Încetînd să mai fie controlată, gîndirea imaginativă exprimă așadar atît forța Inconștientului admis să se manifeste, cît și forța organizatoare a gîndirii conștiente suspendate.

Reluîndu-și drepturile, aceasta din urmă își exercită puterea în și prin regulile de constrîngere, ele fiind cele care permit gîndirii discursive să producă în universul posibilului. O astfel de *producție* nu se obține decît cu prețul acestei constrîngeri a gîndirii normative, care constituie corpul logic, metodologia gîndirii, la acest nivel

[9] Am arătat nu o dată în cursul analizelor noastre structurale ale conștiinței că aici cîmpul nu poate fi formulat decît în și prin concepte juridice, vizîndu-se în egală măsură puterea de judecată și jurisdicția sa. Acesta e motivul pentru care, în țările latine și anglo-saxone, cuvîntul „conștiință" desemnează deodată *Bewusstsein* și *Gewissen*.

structurile dinamice ale ființei noastre conștiente organizînd experiența prin supunerea la cel mai înalt grad al probei realității, adică prin supunerea la principiile directoare ale inteligenței. Cauzalitatea, principiul contradicției și al terțiului exclus, toate regulile cunoașterii sînt acum aplicate în strategiile gîndirii, care nu progresează decît în măsura în care subiectul, pentru a deveni stăpîn pe operațiile sale, dar și pe mișcările iraționale, care exprimă procesele sferei afective a pulsiunilor inconștiente, știe să se plieze în raport cu prescripțiile artei de a gîndi. Căci chiar cînd, desprinzîndu-se de legile logicii bivalente artistotelice, ea inventează o altă logică, polivalentă, „fără negație", cum este cea a lui Brouwer, a lui C. F. C. Griss sau a lui Heyting, trebuie să se supună noilor reguli ale incompatibilității. Astfel, libertatea construcțiilor logice ale gîndirii implică în mod necesar constrîngerile gîndirii abstracte, pe care ea le exercită chiar asupra sa, pentru a realiza negația fundamentală a oricărei apropieri de ceea ce, în inconștient, constituie însăși esența iraționalului[10]. Epistemologia genetică a lui Piaget[11], legînd demersurile gîndirii discursive de operațiile care o încorporează în subiect și care se desfășoară apoi în funcție de axiomatica lor, aducînd interdependența realului cu posibilul în *stări de echilibru* ce realizează joncțiunea între realul temporal, manipulat în operațiile logice, și logica temporală, care le guvernează pe acestea, așadar epistemologia genetică a lui Piaget subliniază bine faptul potrivit căruia construcția realului de către subiect înfăptuiește și cere însăși transformarea acestuia. Această transformare sau această ridicare din planul empiric în planul logic se operează numai prin detașarea „absolută" (după expresia lui R. Ruyer) a subiectului care conduce un proces de formare ce nu se reduce la informare. Aceasta din urmă, ca fapt al unei combinatorici infinite de posibili, nu devine efectivă decît sub acțiunea unei conștiințe încadrate (cum arată același R. Ruyer)[12]. Modelele cibernetice ale teoriei informației postulează conversiunea informației în neg-entropie, prin care se deschide orice dezbatere asupra originii informației și a raporturilor sale cu entropia, cu al doilea principiu al lui Carnot și al termodinamicii[13]. Oricît de îndepărtate par să fie aceste referințe de problema caracterului reflexiv al conștiinței (deși e ușor de verificat acest lucru parcurgînd literatura — și în special scrierile lui Boltzman și N. Wiener — consacrată acestei teme și care pune problema relațiilor conștiinței, cunoașterii, logicii, informației, mașinilor și ființelor vii), ele sînt indispensabile aici pentru a înțelege bine faptul că *„procesul secundar al gîndirii conștiente"* are loc într-o sferă care îi este proprie și antinomică cu domeniul energiei nelegate, reprezentată, în structura vieții noastre psihice, de *procesul primar al Inconștientului*[14].

Sistemul Eului (Moi) și al conștiinței de sine. Modelul de care dispune subiectul pentru a se cunoaște pe el însuși și pentru a-și recunoaște locul în lume constituie dimensiunea diacronică a ființei noastre conștiente: Eul *(le Moi)*.

În analizele precedente am stabilit care e ontogeneza lui, ca și structura sa dinamică. Reluăm această expunere pentru a-l plasa în însăși dialectica organizării vieții noastre psihice.

Ontogeneza, dezvoltarea Eului, constituie istoria sa. Căci este în esența ființei pentru sine de a fi proiectată în existență pentru a-și apărea sieși și pentru a-și împlini destinul. În organizarea ființei noastre nimic nu ne este „mai exterior" decît această relație cu altul, care, prin evenimentele la care e supus, intră în edificarea Eului. Însă nimic nu este „mai interior" ființei noastre decît o astfel

---

[10] Se poate spune că lucrări cum sînt cele ale lui BACHELARD (*La philosophie du Non*, 1940) sau St. LUPASCO (*Du devenir logique et de l'affectivité*, 1935, și *Logique et contradiction*, 1947), care încearcă mai curînd o valorificare a iraționalului, neputînd depăși ilogismul radical al afectivității, se înscriu într-un fel de efuzionism romantic.

[11] *Cf.* în special pp. 25—51 ale *Introducerii* sale.

[12] R. RUYER, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954.

[13] *Cf.*, de exemplu, două opere foarte diferite: *Problèmes et pseudo-problème du déterminisme*, de J. MOREAU, Paris, Masson, 1964, și *Le second principe de la Science du temps*, de COSTA BEAUREGARD, Ed. de Seuil, 1963.

[14] Costa de Beauregard, de exemplu, întîlnind (din fericire, spune el), pe Bergson, după ce acesta arătase că săgeata biologică și psihologică a timpului (săgeata anti-Carnot) dă un sens informației în aceeași măsură în care transformarea neg-entropică și informația implică o legătură esențială între cele două sensuri (sensul curent și cel aristotelic) ale cuvîntului informație, sugerează că Inconștientul (el întrebuințează termenul de subconștient) „dacă nu este nici metodic, nici logic, nu are nici un temei să fie supus acțiunii aceleiași legi căreia i se supune conștiința" (p. 124).

de organizare, în sensul că identitatea Eului este cunoașterea pe care Eul o are despre el însuși, luîndu-se ca un obiect, ca un în-sine. Nefiind altul, ci *luîndu-se doar ca* un altul, fiind singur, dar în relație cu alții, fiind obiectivat, dar neîncetînd să fie subiectul acestei obiectivări, eul în permanentă constituire și care nu încetează să fie decît prin moarte, Eul este natura noastră cea mai problematică. Problematicii acestor ambiguități ale Subiectului îi răspunde raționalitatea construcției lumii sale. Eu nu institui statutul meu de obiectivitate decît prin utilizarea epistemologică a metodei de cunoaștere în general, prin recurgerea la logica non-contradicției. Lucru adevărat, căci Subiectul își construiește persoana în strînsă legătură cu dezvoltarea rațiunii sale. Tot ceea ce vom spune despre întrebuințarea modelelor reflexive ale gîndirii în general, întrucît ele se supun regulilor înțelegerii și progresului său discursiv, poate și trebuie să fie aplicat la construcția și elaborarea judecăților pe care Subiectul le face asupra lui însuși, devenind pentru el însuși inteligibil. Este de asemenea adevărată reciproca acestui fapt, anume că acțiunea Subiectului asupra propriei reflexii cere proiectarea propriei structuri raționale în înțelegerea realului în cursul desfășurării operațiilor sale intelectuale.

În statutul obiectivității Eului intră principiul identității, afirmat dincolo de schimbările ocazionale și de devenire, separarea Eului de oricare Altul, distribuția atributelor care conturează substantivul propriei persoane, conjugarea ființei cu ceea ce ea achiziționează, formele sintactice ale relațiilor care produc discursul și acțiunea sa. Și imaginea de sine se constituie astfel, printr-un fel de abstracție obiectivantă, care face din sine o persoană ce este simultan ca alții și diferită de ei. Însă această mecanică rațională a construcției de sine lasă să se manifeste o oarecare îndoială, incompletitudine și confuzie în jurul obiectului privilegiat care este Subiectul pentru el însuși, întrucît Subiectul nu se poate sesiza niciodată singur fără rest. Cu alte cuvinte, el poartă în sine, asemenea obiectului care e însoțit de umbră, Inconștientul, chiar, și mai ales dacă necunoașterea sau proasta cunoaștere a lui sînt și ele inconștiente. Deci, conștiința de sine operează prin afirmarea Inconștientului, adică a Altuia care sînt eu, fără să-l cunosc; căci intrînd în sistemul realității lumii pe care mi l-am construit singur sau în cel al personajului care cred că sînt, eu trebuie să ajung la desființarea radicală a ceea ce nu trebuie să fiu, fie că acest „eu-nu-trebuie-să fiu" e formula unei obligații față de mine, fie că e numai o conștiință a îndoielii sau a relei mele credințe. Acest Altul al meu nu mai trebuie să fie pentru că problematica acestei realități este uneori considerată ca o realitate problematică și pentru că această anulare selectivă a ceea ce eu nu trebuie să fiu trece drept un neant al ființei. Am avut ocazia să arătăm că mitul „acestui sărman lucru" care este Eul, acestui *pentru Sine* a cărui negativitate este însăși esența, realitatea lui, e cea mai sigură realitate a existenței noastre. Împreună cu Sartre, vom spune deci că ființa conștientă de sine sau ființa pentru sine este o ființă plină de negativitatea conștiinței ființei sale. Este evident că „cineva" se afirmă în această negație, așa cum se afirmă Eul copilului mic care zice mai întîi „nu". Căci legea ontologică a realității este credința că există cineva care se instituie opunîndu-se oricărui altul, fie că acest altul s-ar afla înăuntrul sau în afara Subiectului.

Însă *negativitatea ființei conștiente de Sine* ca Eu *(Moi)*, aplicată la ceea ce nu intră în conștiință și punînd problema a ceea ce este real[15] în ființa noastră învăluită de iluzie devine și mai evidentă dacă considerăm structura dinamică a Eului ca traiectorie axiologică și structură implicită a persoanei. Într-adevăr, această formă ideală a Eului este și mai „îndoielnică". Dacă Eul este *credința de a fi cineva*, ce valoare are realitatea unui astfel de existent care poate să-și facă iluzii? Iar dacă trecem de idealul pe care el vrea să-l realizeze, identificîndu-se cu cel care el nu este și nu vrea să fie, nu înseamnă că Eul este un miraj? Un astfel de miraj, de iluzie, nu trebuie oare să fie considerat, în consecință, ca o pură irealitate, ca o proiecție a nucleului imaginar care este Inconștientul? Atingem aici problema Supra-Eului și Sublimării, în măsura în care aceste noțiuni aduc un răspuns negativ afirmării Eului, afirmare căreia i se împotrivesc și Supra-Eul și Sinele *(Ça)* ca instanțe ale Imperiului Umbrelor, care nu îl țin doar prizonier, ci îl și condamnă la moarte. Ne aflăm în plină dialectică a pozitivului și negativului,

[15] Este acesta omul care nu înțelege să fie pasiv și care tinde să se afirme? Are acest om natura unei ființe care să se opună pornirilor sale? La toate întrebările nu se poate răspunde decît considerînd principiul realității, iar nu pe cel al inconștientului, care rămîne, în această privință, ambiguu, problematic.

a Conştientului şi Inconştientului, adică în punctul de unde noi am pornit către structura globală a vieţii noastre psihice. Realitatea Eului prins în negativitatea Inconştientului printr-o conştiinţă de Sine care depinde de fapt de pozitivitatea dorinţei, adică fiind o iluzie, pune problema realităţii în general. Căci dacă negaţia Altuia al meu este un neant pur, dacă negaţia dorinţei şi, în general, negaţia structurii fiinţei noastre conştiente ce se opune Inconştientului nu reprezintă nimic, nu există o altă realitate posibilă a acestui „sistem al realităţii" decît cea a unei iluzii sau a proiecţiei dorinţei. Putem spune mai curînd, aflîndu-ne la nivelul structurii dinamice a fiinţei noastre conştiente ca „persoană", că persoana îşi datoreşte realitatea, adică modul său de a fi cineva anume (iar nu nimeni), exercitării puterii Subiectului de a deveni altul decît ceea ce el nu era *(Wo es war soll ich warden).* Acest lucru înseamnă a recunoaşte, în termenii dialecticii pozitivului cu negativul, funcţia creatoare a realităţii prin negarea forţelor subiectivităţii pure a dorinţei, înseamnă a spune, aşa după cum vom vedea mai departe, că, dacă fiinţa noastră conştientă de sine constituită în persoană rămîne problematică tot timpul (adică întemeiată mai puţin pe o judecată apodictică, cît pe amfibologia existenţială a unei judecăţi de valoare şi, totodată, privind realitatea), aceasta se întîmplă pentru că (asemenea obiectivităţii lumii în general şi obiectivităţii a ceea ce se află în subiect, în special) dialectica negării Inconştientului, care se înscrie în configuraţiile fiinţei noastre conştiente, instituie ea însăşi o realitate, fără să piardă însă legătura sa vitală cu sfera pulsiunilor. Vom reveni asupra acestei probleme fundamentale a dialecticii devenirii conştiente, a sublimării şi valorilor, atunci cînd vom examina generarea fiinţei noastre conştiente prin articularea ei cu Inconştientul şi cînd vom vedea că diversele modalităţi de refulare a acestuia din urmă constituie însăşi organizarea structurilor sincronice şi diacronice ale conştiinţei.

Funcţia negativă a integrării fiinţei noastre conştiente, examinată în diversele sale structuri, constă, în esenţă, în aceea că determină o ordine conformă cu legea constitutivă a realităţii. Aceasta „probă a realităţii" culminează în actualizarea trăirii care formează cîmpul conştiinţei, delimitînd mai mult sau mai puţin ferm, dar continuu, ceea ce intră în realitate de ceea ce nu poate fi admis. Această funcţie sincronică a fiinţei noastre

conştiente se articulează cu funcţia sa diacronică, ce este o funcţie de integrare, într-un sistem istoric de valori, a identităţii persoanei în lume, integrare care constă, în esenţă, din a conţine, adică din a afirma şi a menţine Eul; oricare altul (altul inconştient sau un alt Eu) fiind în mod necesar în conflict cu sistemul Eului, în cadrul problematicii care îl constituie. Însă este clar şi în acelaşi timp evident că această funcţie negativă sau negativantă a fiinţei noastre conştiente ca organizare a sistemului de integrare a realităţii, prin mişcarea dialectică pe care o implică, *transformă negaţia Inconştientului în afirmarea realităţii,* a lumii obiective şi a Eului. Această afirmare este, aşadar, o negare a negaţiei, şi anume prin faptul că toate operaţiile care elimină imaginarul din cîmpul conştiinţei şi cele care instituie Eul împotriva Altuia constau, după ce s-au opus imaginarului şi Altuia, în *reluarea lor pentru a le integra.* Acesta este sensul într-un fel hegelian al mişcării dialectice a spiritului şi a conştiinţei, asupra căruia vom reveni. Toate activităţile structurante ale conştiinţei, ordinea pe care ea o aduce prin gîndire, punerea în formă categorială a tuturor modalităţilor realităţii — inclusiv a ei — *realizează o construcţie* care e tocmai modelul Eului şi al lumii sale, de care dispune fiinţa noastră conştientă creînd-o, producînd-o ca fiinţă care intră prin actele sale în lume, care trece adică de la timpul trăit la timpul obiectiv al istoriei. Bineînţeles că această fenomenologie, această dialectică progresivă a constituţiei *fiinţei noastre conştiente* o face să apară cu toate atributele şi categoriile care o opun punct cu punct *Inconştientului,* adică acelei regiuni a fiinţei noastre într-un fel mai mult geografică, geologică sau arheologică, descoperită numai prin inducţie, intenţie sau recurenţă, prin negarea de către fiinţa noastră conştientă.

Pozitivitatea radicală a Inconştientului

Inconştientul, pentru care nu există negaţie, este „conativ". Acest din urmă termen, puţin întrebuinţat, este totuşi bine definit, surprinzînd exact natura esenţial dinamogenă a acestei regiuni a fiinţei noastre care altfel e desemnată prin atribute ca: „instinctiv", „pulsional", „hormic". Conceptul general de afectivitate sau de motivaţie afectivă se referă în acest caz la Inconştient, înţe-

les ca reprezentare a dorinței, și, dincoace de dorință, de trebuințe, ca ansamblu al cerințelor instinctive ale corpului. Dar cum bine a intuit Freud, Inconștientul nu este numai un rezervor de instincte sau care conține tendințele specifice ale acestor „instincte", ci el este totodată un „laborator de pulsiuni", aceasta însemnînd că instinctele, trebuințele și dorințele nu pot reprezenta ceva decît dacă ele însele sînt reprezentate *(Vorstellungsrepräsentanz* sau *Repräsentanz des Triebes)*. Avem de-a face aici cu o modalitate de organizare „embriologică" a Inconștientului, cu „complicația sa fundamentală", cu structura sa duplicată, multiplicată, reduplicată, atît de bine desemnată prin cuvîntul „complex". Să ne amintim că Inconștientul este un concept dinamic care se referă la intricarea forțelor instinctuale. Termenii de pulsiuni sau de complexe vizează tocmai această organizare embrionară de „forme" care constituie stimulări interne și inconștiente, mobilurile, propulsiunile noastre. Ce sînt ele, cum se produc ele rămînînd dincoace de conștiință? La aceste întrebări a încercat să răspundă teoria Inconștientului, în special teoria freudiană, contradicțiile Inconștientului, dar mai ales sensul său fiind genial descoperite de către fondatorul psihanalizei. Vom relua esența acestei teorii așa cum o prezintă Freud însuși, dar și așa cum ea a fost înțeleasă după Freud, precum și cum ne apare ea nouă, adică într-o concepție „organică" sau după un model organo-dinamic, într-o dialectică a negativului și pozitivului.

a) *Eterogenitatea pulsiunilor Sinelui.* Față de „pansexualismul" ce i-a fost reproșat concepției sale, Freud s-a apărat prin extinderea conceptului de pulsiune. Este evident că subordonarea Inconștientului principiului plăcerii, adică homeostaziei economice, în care se echilibrează satisfacția și tensiunea, privește toate pulsiunile. Însă pulsiunile nu se reduc la o foame sexuală. Există și alte apetențe și alte scopuri prezente în dorință. De aici, mai întîi, extinderea zonelor și funcțiilor erogene, socotindu-se că toate plăcerile intră, mai mult sau mai puțin, în cadrul voluptății genitale; apoi a apărut necesitatea de a aduce în această sferă a „instinctelor" (sau a reprezentanților lor) pulsiunile egoiste ale Eului; în sfîrșit, au trebuit evidențiate instinctele agresive și pulsiunile morții. Să ne oprim pentru o clipă la această „eterogenitate a vieții pulsionale".

Libido-ul, reprezentînd instinctul de conservare al speciei, este subordonat acesteia: plăcerea rezultată dintr-o pulsiune acoperită de inconștiența funcției de reproducere a organismului perpetuează specia căreia noi aparținem. La acest nivel individual există însă și o altă necesitate, cea a conservării individualității ca atare, adică instinctul vieții, care își găsește satisfacerea în plăcerea de a respira, de a mînca, adică, în general, în însăși trăirea corpului, după cum la același nivel își găsesc locul și alte satisfaceri, cele care privesc viața de relație, adică limbajul, gîndirea și acțiunile Subiectului. E vorba, așadar, de un sistem de pulsiuni autocrate, narcisiste, care constituie — pentru Eul Corporal și pentru psihic — principiul unei plăceri ce are rolul de a conserva individul, de a-l face să persiste în cadrul ființei sale. Însă abia descoperite rădăcinile inconștiente ale individualizării, abia descoperită această neînfrînată dorință de a trăi, „dincolo de principiul plăcerii" apare o altă „pulsiune", cea a instinctelor Morții. Firește că nu ne putem opri aici în detaliu asupra celei mai profunde meditații a lui Freud, cea prin care el dă măsura spiritului său profund biologic și care animă și opera lui Bichat. E suficient să surprindem și să consemnăm odată cu Freud această tendință fundamentală prezentă în inconștientul nostru care este refuzul vieții sau entropia sistemului energiei vitale. Însă cum instinctul nu există la om decît ca pulsiuni, el nu e o negație pură a vieții constituită în Inconștient, ci o forță care se opune forțelor instinctelor vieții și *libido*-ului. Într-adevăr, angoasa, tendința la distrugere, la inerție, repetiție, retroactivitate, la agresivitate îndreptată împotriva individului însuși (împotriva instinctului de conservare), împotriva celorlalți (deplasînd sau inversînd fixațiile libidinale sau agresivitatea) sînt tendințe constante ale individului. Dar de unde vin aceste pulsiuni ireductibile unele la altele și care, totuși, în teoria intricării sau destrămării lor, prezintă raporturi reciproce de „conflict", de „substituție", de „complicitate" sau de „transformare" prin intermediul unui sistem de schimburi energetice, în care se echilibrează investițiile și contra-investițiile? Din teoria psihanalitică și din numeroase alte studii asupra pulsiunilor pe care le datorăm lui Freud și discipolilor săi rezultă ideea unei eterogenități fundamentale a aparatului pulsional; și dacă acesta este în totalitate supus principiului plăcerii, nu înseamnă că faptul căutării

plăcerii este *primum movens* și nici unica propulsiune, căci instinctul morții și al agresivității, generatoare de angoasă și de repulsie se află amestecate mai mult sau mai puțin cu dorința de plăcere și de satisfacere. Așa încît nu există o rădăcină unică a acestora în inconștient, ci una bifidă. Toate aceste tendințe, toate aceste sisteme pulsionale care întrețin între *„Sine“ (Ça)* și *„Contra-Sine“ (Contre-Ça)* un fel de „război civil“ (Freud, în *Nouvelles Conférences*) se află sub acțiunea *principiului plăcerii — neplăcerii*, constituind conflictul fundamental la care ne trimit toate studiile asupra narcisismului, sadismului și mazochismului primar, adică studiile privind mișcările interioare primare și contradictorii ale ființei umane. Ființa umană nu se poate determina niciodată fără a-și conjuga dorința cu aceste pulsiuni intricate *(Triebmischung)* și mai ales fără ca cele două tendințe fundamentale să se unească pentru a manifesta, în pozitivitatea lor, sensul, săgeata dorinței.

După cum a arătat Ricoeur, orice hermeneutică se lovește de energetica pulsiunilor la acest nivel la care dezintricarea, destrămarea relațiilor dintre pulsiuni, neavînd loc, Sinele *(Ça)* este redus la un joc de forțe, la un obiect al unei energetici, iar nu al unei hermeneutici. Mai mult, această energetică, considerată ca proces primar, nu poate fi redusă nici la unitatea unei forțe libidinale absolute, după cum vom vedea, nici la o distribuție „topică“, adică la o structurare prin „instanțe“ ce nu stau la originea sistemului pulsional și a Sinelui, ele neapărînd decît odată cu refularea secundară. Astfel, teza eterogenității pulsiunilor face în parte superfluu conflictul instanțelor. Într-adevăr, acestea din urmă nu fac decît să reprezinte eterogenitatea Sinelui (instincte ale plăcerii sau ale vieții, instincte ale morții, angoasă și agresivitate), iar nu efectele diverse ale refulării, care asigură Eul sau, în general, ființa noastră conștientă. Sinele *(Ça)*, Eul *(Moi)* și Supra-Eul *(Sur-Moi)*, dînd socoteală de această eterogenitate, nu pot fi submerse cu totul în *Ics*, întrucît în acest caz am avea de-a face cu o tautologie. Rezultă că această eterogenitate trebuie să fie descrisă ca opunîndu-se *Ics* și *Cs*. Recunoscînd *Cs* (conștientului) ceea ce este al lui, ceea ce aparține lui (Eul și idealul Eului, acesta din urmă numit și Supra-Eu), *Ics*-ului (Inconștientului) îi va reveni Sinele *(Ça)*, care îl constituie, dar cu jocul forțelor sale contradictorii.

Dezvoltarea vieții noastre psihice, pentru care Inconștientul reprezintă traveele primare de organizare, presupune că formele vegetativă, animală, foetală, neo-natală, infantilă, care sînt arborescențe ale vieții speciei, ale vieții individului, se constituie mai întîi conform unui instinct formativ (plan de organizare specific de producere sau de reproducere) care se opune forțelor de dezordine antibiologică, antibiopsihologică, adică unor instincte letale. Acestea din urmă intră în finalitatea ființei noastre, dar numai pentru a ne reprezenta sfîrșitul. Toate acestea, cunoscute prin Freud (Bichat, Driesch, Bergson sau Heidegger, pentru a nu cita decît cîțiva savanți și gînditori de renume, dar destul de diferiți), constituie o evidență. Evidență înscrisă în chiar organizarea ființei umane și, dat fiind acest nivel instinctiv primar, în „psihoidul“ animal. O ființă redusă la această „mecanică“ (sau la această dinamică) a vieții instinctive este, într-un cuvînt, o ființă inconștientă. Vom putea să recunoaștem aici cel mult un oarecare grad de conștiință, care constă în resimțirea plăcerii și durerii. Această sferă instinctivă este, așadar, esențial energetică și guvernată de un principiu termodinamic al homeostaziei investițiilor energetice, conform căruia conflictele de forțe se echilibrează.

Însă această structură primară a zonei instinctive nu este, evident, Inconștientul descoperit de Freud. Ea privește „ființa noastră inconștientă“, și anume în sensul în care se spune că un animal *este* o ființă inconștientă, iar nu că acesta *are* un Inconștient. Freud a surprins Inconștientul în ceea ce *este* el, constituțional (Sinele — *le Ça*) și în ceea ce îi *este dat lui să fie* (refulatul), întrucît Freud a adăugat Inconștientului comun (recunoscut de oricine) „refulatul“ (necunoscut de nimeni), pe care l-a descoperit. Într-adevăr, ceea ce l-a surprins pe Freud și ne surprinde și pe noi după el este că, printre instincte, unul, cel puțin, nu mai este doar un atribut, ci devine un substantiv. Inconștientul nu se mai dovedește a fi doar o negativitate, ci și, dimpotrivă, o pozitivitate, în care se amplifică forța instinctului prin represiune. Se poate spune, așadar, că *Ics* trece de la persoana a treia la persoana întîi, aceasta întrucît (*vezi* mai departe) el aparține subiectului „ce se situează“ în locul raporturilor dintre Sine și Eu. *Cu alte cuvinte, Inconștientul nu se constituie ca atare decît prin organizarea ființei noastre conștiente, care îl refulează.* Forțele Sinelui, așa cum sînt ele date,

constituie pentru Freud Inconștientul originar (pe care el îl numește în mod curios refulare originară — *Urverdrängung);* în ceea ce privește Inconștientul propriu-zis, el se constituie ca efect a două mișcări succesive: mai întîi, constituirea ființei noastre conștiente, apoi — refularea Sinelui prin aceasta.

Vom pătrunde acum în veritabilul Inconștientul freudian, efect, după cum am văzut, al unei veritabile refulări (adică secundare, după cum spune Freud). Pentru a descrie Inconștientul în eterogenitatea și generalitatea sa, trebuie mai întîi — parcurgînd drumul invers făcut de Freud — să-l cercetăm „acolo unde el se află" ca „formațiuni inconștiente secundare", ca „instanțe inconștiente". Va trebui, așadar, să ne ridicăm din sfera energetică pentru a ajunge la singura topică valabilă și simplificată — cea care are în vedere raporturile Sinelui (și ale contra-Eului, ale Supra-Eului) cu ființa noastră conștientă"[16]

b) *Formațiunile complexe și instanțele inconștiente constituite prin refulare.* La om, energia nelegată în sfera Inconștientului, adică cea care încarcă și descarcă dorințele pulsionale, este un fel de abstracție (a unei dezordini radicale, dealtfel imposibile, la nivelul de organizare pe care îl presupune viața, în general, oricît de inconștientă ar fi ea, și viața psihică, oricît de rudimentară ne-am putea-o noi imagina). *Ics* comportă, după cum spunea Freud, o formă într-un fel embrionară de organizare. Aici apare problema „antropologică" pe care o pune Inconștientul, întrucît „formațiunile inconștiente" își datoresc forma însăși constituției ființei noastre conștiente, formă în care se reflectă refularea. În acest fel „pulsiunile" nu sînt niciodată instincte aflate într-un *halo* imaginar *(Vorstellungs repräsentant)* care se adaugă unui afect. Freud socotește acest complement ca fiind inerent instinctului (acest lucru este punctul extrem al teoriei refulării primare), însă trebuie să admitem că imaginarul, fantasma care formează nucleul pulsional este în mod necesar și structural un reflex al reflectării instinctului în oglinda dură a conștiinței, întrucît pentru Freud (în articolul său din 1915, *Das Verdrängung*), reprezentantul

[16] În procesul de descoperire a Inconștientului, Freud a trecut de la topică (opoziția radicală dintre Conștiință și Inconștient) la energetică (*Libido*-ul și pulsiunile), în timp ce în demersul său teoretic, mai mult decît discutabil, el a trecut de la o teorie energetică la una topologică.

psihic al pulsiunii își datorește sensul faptului „că îi este totdeauna refuzată apariția în conștient". Vom trece însă peste aceste subtilități și peste aceste ezitări ale interpretării, arătînd doar că teoria și practica pulsiunilor fac să apară instinctele Sinelui în cadrul „reprezentărilor" *(Vorstellungen)* sau în traseele mnezice ale „lucrurilor", care sînt reflexele evenimentelor trăite și care vegetează în Sine ca niște umbre. Cu alte cuvinte, instinctele, care „dorm" în străfundurile naturii umane, nu sînt „în realitate" niciodată „trebuințe", ci configurații ale dorinței, ireductibile la niște simple reprezentări ale trecutului. Ele se găsesc într-o reprezentare simbolică în care marile imagini (Oedip, Tatăl, Mama, Narcis etc.) sînt cu adevărat arheologice (Freud), dar și, întrucît sînt specifice omului, arhetipice (Jung). Intervenția sistemului realității (adică a organizării ființei noastre conștiente) nu cere numai un trecut la acest imaginar pulsional, ci îi și imprimă formele legii sale. Astfel, trebuie să spunem că Inconștientul, în sensul tare și substantiv al cuvîntului, este un produs al Conștiinței, o proprietate a ființei noastre conștiente.

Iată-ne deci în miezul descoperirii primului „adevăr" al lui Freud: Inconștientul este refulatul. Existența omului, experiența pe care el o trăiește în succesiunea istorică a evenimentelor, adică integrarea vieții de relație în și prin sistemul ființei noastre conștiente nu este posibilă decît în conformitate cu legile care exclud din gîndirea și din acțiunea ființei noastre conștiente ceea ce nu trebuie să intre și ceea ce viața noastră psihică nu poate controla sau tolera. Ființa noastră conștientă *are* un „Sine", îl are — asemenea corpului — în interiorul său, și anume nu atît în sensul în care dispune de el, cît în cel în care îl dispune în interiorul său sau îl depune aici, dar cu condiția de a-l *face* Inconștient. Aceasta este schema fundamentală a dinamicii Inconștientului, în esență dinamica fiind aici o topică. Este tocmai ceea ce noi am spus deja privitor la relațiile „de conținere" dintre *Ics* și *Cs.* Într-adevăr, plecînd de la momentul în care *Ics* apare ca refulat (și, în consecință, corelat cu ființa noastră conștientă), este evident că ceea ce vom înțelege din Inconștient, prin manifestările sale, prin contururile și schițele sale simbolice, va fi un „conținut latent". El este constituit din „complexe" sau „*Imagos*" care poartă marca *Cs (made în Germany,* spunea Freud, privind aceste for-

mațiuni inconștiente și marcate de el prin *Ics*). *Inconștientul nu e numai mascat, ci și marcat de către conștient.* Acesta e sensul pe care îl dăm noi „structurii" cîmpului Inconștientului, acestui cîmp al unei naturi modelate prin cultură dar prin mijlocirea structurilor ființei noastre conștiente și, în special, prin medierea limbajului. Pentru moment e suficient să spunem că, în ce privește cîmpul Inconștientul, el ne apare acum ca fiind constituit prin întreteserea germenilor instinctului cu respingerile conștiinței.

Aceasta este *pozitivitatea* Inconștientului, a acelei regiuni a ființei noastre care adaugă inerției automatismelor, uitării sau obișnuințelor dinamica dorinței, a aviditătii, precum și intricarea acestora din urmă cu angoasa și teama, configurațiile complexe care, la nivelul gîndirii și acțiunii virtuale, reprezintă pulsiunile ce reflectă formele vieții sociale (și, bineînțeles, familiale) și care se supun, chiar dacă ele sînt refuzate, regulilor posibilului (adică constrîngerilor principiului realității și al datoriei, Moravurilor — în sensul etic al acestora).

Ceea ce formează Inconștientul propriu-zis „freudian" este tocmai această figurare complexuală care nu poate manifesta decît simbolic ceea ce a fost și ceea ce este *refulat* de ființa noastră conștientă constituită rațional, adică după logica și morala sa. Caracteristica acestui pol pozitiv al psihicului nostru este *absolutul* aspirației sale; chiar cînd el se transformă, prin refracție, în sistemul realității, subordonîndu-se conștiinței și suferind refularea, acest caracter absolut al său se menține. Sinele vrea să se satisfacă fie că e constituit din tendințe primare, fie că e format în reprezentări ale contraacțiunii realității[17], care refulîndu-l, îl face fantasmatic. El este, în această privință, cîmpul *semnificatului absolut*. Însă acest proces primar se exprimă printr-o „bîlbîială", prin strigăte înăbușite ale dorinței și fricii. Așa încît, în totalitatea dorințelor și a contradorințelor sale, Inconștientul are natura unei „voințe de reprezentare", cerînd, drept urmare, întotdeauna satisfacerea cu orice preț. Iar dacă această pozitivitate a *Ics*, a naturii sale „eruptive" este considerată

[17] Această contraacțiune a ființei noastre conștiente, care impune prin forma sa conformarea la cerințele mediului, limbajului, moravurilor și legilor, imprimă sferei dorinței forme dramatice stereotipe, care gravitează în jurul situației oedipiene fundamentale în viața de relație reglată de Lege.

ca un mozaic de tendințe specifice reflexe, ea cîștigă în forță prin „complexitatea" formațiunilor inconștiente, pe care principiul realității și al moralității o impune pulsiunilor. Acesta este dinamismul care, în cadrul vieții noastre psihice, reprezintă forțele Inconștientului constituite în imagini, în fantasme, complexe, dar care nu conduc decît la o umbră a ființei noastre conștiente.

Schema organismului psihic. Ca o concluzie a acestei analize structurale a organismului nostru psihic va trebui să încercăm, pentru a face mai clară expunerea tezelor susținute de noi, o schemă.

Am propus o modificare, o simplificare a celebrelor scheme ale lui Freud, reducînd topica sa trinologică la o dinamică fundamentală. Într-adevăr, Sinele, Supra-Eul și Eul pot fi reduși la doi poli (numiți de noi polul pozitiv sau *Ics* și polul negativ sau *Cs*) între care se constituie structurile organismului psihic.

Două lucruri trebuie să ne fie clare aici, și anume că Freud a complicat „instanțele" Inconștientului, introducîndu-l pe acesta din urmă în aproape toată ființa noastră conștientă; prin generalizarea *Ics* el a șters nu numai limitele lui, ci și funcțiile opoziției *Cs-Ics*.

Aproape de sfîrșitul acestei cărți în care noi, în legătură cu ființa noastră conștientă, am vorbit în egală măsură despre Inconștient și despre „Conștiință", trebuie să consemnăm subordonarea organică a *Ics* față de *Cs*, precum și trecerea unei instanțe — Eul — și a unei mari părți a Supra-Eului ca ideal al Eului în cadrul ființei noastre conștiente, căci chiar dacă acestea se înrădăcinează în *Ics*, ele se deschid în formele ființei noastre conștiente. De aici necesitatea de a simplifica topica și de a marca mai bine faptul că aceste două regiuni — *Ics* și *Cs* — ale organismului nostru psihic sînt complementare în dinamica lor. Într-adevăr, Cs suferă acțiunea pozitivă a *Ics*, dar, totodată, *Cs* formează, refulîndu-le, configurațiile, complexele *Ics* propriu-zis, adică ale acelui *Ics* despre care noi am spus că este o proprietate a ființei noastre conștiente. Faptul că topica freudiană distinge în Inconștient trei instanțe care reprezintă acțiunea conștientului în Inconștient trebuie readus, așadar, în discuție. Referindu-ne la Eu, această instanță nu poate fi redusă la ceea ce ea nu este și la ceea ce n-a fost, căci, odată constituită, constituie la rîndul ei Inconștientul, dar nu cel existent ca atare (refulatul originar al lui Freud),

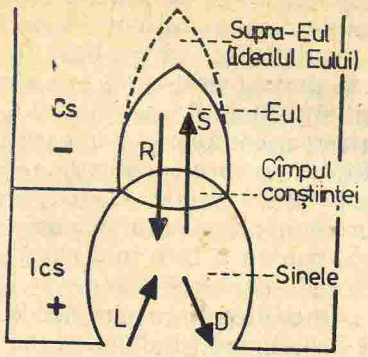

Fig. 7 — R = Refularea; S = Sublimarea; L = *Libido*; D = *Destrudo* (Instinctele morții).

ci cel care trebuie să existe (refulatul propriu-zis). În ceea ce privește celelalte două instanțe — Sinele și Supra-Eul — ele se conjugă pentru a forma Inconștientul *(libido-destrudo,* pulsiuni și interdicții „introiectate" ale fantasmelor oedipiene sau pregenitale). La acest nivel constitutiv al Inconștientului e mai bine, în consecință, să vorbim despre „Sine" *(Ça)* și „Contra Sine" *(Contra-Ça)* decît despre „Sine" și „Supra-Eu" *(Sur-Moi),* care e mai curînd un „Sub-Eu". Aceasta întrucît Supra-Eul propriu-zis face parte, ca „ideal al Eului", din ființa noastră conștientă, iar nu din determinațiile inconștiente, el reprezentînd o sublimare care depășește aceste determinații sau pe care le refulează.

Dacă, coroborînd aceste date, vom încerca o schemă a topicii și dinamicii raporturilor dintre *Cs* și *Ics,* ea ni se va înfățișa ca în fig. 7.

Din schemă rezultă că: 1. Structura ființei noastre conștiente încadrează *Ics* și exercită asupra Sinelui refularea, impunîndu-i forme complexuale, adică reprezentanții simbolici ai pulsiunilor; 2. Sinele constituie masa *Ics,* fiind compus din forțele contradictorii ale *Libido*-ului și *Destrudo*-ului, și este organic întrețesut cu un Contra-Sine (ce echivalează cu Supra-Eul Inconștient).

Păstrînd esențialul — întărindu-l chiar — din schema freudiană, credem că imaginea noastră asupra organismului psihic aduce mai multă ordine și se referă la adevărata organizare psihică.

Devenirea conștientă
(Limbajul ca mediu al vieții psihice)

În timp ce caracteristica vieții psihice este constituirea unui mediu între instinct și lume, caracteristica fenomenelor umane este constituirea unui mediu verbal, în care voința subiectului și reprezentarea lumii intră într-o strînsă legătură. Acest *leitmotiv* al oricărei filosofii și psihologii moderne (inclusiv al etologiei și psihofiziologiei) a devenit atît de banal, încît nici nu se mai recurge la el, fiind de la sine înțeles. Faptul că omul vorbește, că este o ființă cuvîntătoare e o evidență pentru oricine este conștient de sine însuși; însă apariția inconștientului, a acestei noi caracteristici a omului, care constă în a avea un inconștient (începînd, adică, „să mai fie" inconștient), nu se poate stabili decît prin posibilitatea pe care propriul discurs al omului o introduce în organizarea lui și care constă în crearea unui mediu unde se articulează raporturile individului însuși cu Inconștientul său. Aceasta este tema reflexiilor moderne asupra naturii și culturii umane și asupra esenței lor.

Considerat ca sistem de comunicare, limbajul nu poate fi cunoscut decît prin trăsăturile discontinui ale structurii sale. Ca discurs însă al Subiectului, structura sa este esențial și constant bilaterală (emisie — recepție, semn natural — cod, limbă — cuvînt, semnificat — semnificant), vehiculînd relațiile între doi subiecți sau raportul subiectului cu el însuși în cele mai diferite feluri de exprimare, de gîndire, prin utilizarea acelui monument instituțional care este limba.

Din punctul de vedere al morfologiei lor fonetice, se înțelege că „enunțurile" care ies din gura unui om și ajung la urechile altuia, fie că acești oameni vorbesc între ei, fie că își vorbesc lor înșile, constituie o problemă, dar și o soluție. O problemă pentru că informația acestor enunțuri nu poate să nu fie aleatorie, și o soluție întrucît sensul lor apare în forma „functorilor", care limitează cîmpul posibilităților, transformîndu-l într-un cîmp de aprehensiune și de semnificație al cărui context conturează, prin ansamblul său structural, intuiția semnificațiilor.

Se poate pune problema semnificației și a comunicării în orice sens, ceea ce înseamnă să înțelegem discursul ca o

„construcție algebrică de semne desprinse de semnificație pentru a compune ele un text cu semnificație, pentru a produce, cum spunea Humboldt, propriul lor cuvînt. Toate școlile lingvistice, sociologice, structuraliste sau psihologice, psihanalitice și epistemologice au ca obiect al controverselor lor limbajul aflat „într-unul sau altul" ori „într-unul și altul" dintre momentele sale constitutive. Or, dacă se pune astfel problema limbajului, ea nu poate fi rezolvată cu adevărat decît dacă limbajul e socotit ca producere de discurs și de evenimente (P. Ricoeur) în momente și structuri ierarhizate de către Subiect și care constituie mediul specific în care se articulează *Ics* și *Cs*, în care se construiește viața noastră psihică.

Studiile de lingvistică generală[18], în perfect acord cu obiectul lor, tratează semnele sau semnificațiile din punctul de vedere al legăturilor lor paradigmatice (conform teoriei informației și modelului markovian) sau sintagmatice (în care caz, după Cofer Osgood, Bousfield etc., se apelează la o diferențiere semantică ce, într-o măsură, implică ancorarea sistemului de semnificanți în sfera intențională a subiectului). Funcționarea verbală (înțeleasă aici ca funcție matematică a cauzalității și a substituției) apare, într-adevăr, la un anumit nivel, ca desfășurîndu-se după legi proprii, fie că e vorba de formații verbale prescrise de lexic, de gramatică sau de sintaxă (adică de reprezentanții „taxinomici" ai sintezelor culturale din mediul în care trăiește subiectul), fie că e vorba de legături „automate", din care enunțurile își trag sensul prin poziția lor particulară în vorbire. În astfel de structuri verbale sau, mai exact, într-o astfel de perspectivă, care face ca limbajul să apară asemenea unei maree de semnificanți ce intră în legătură strînsă între ei, fără să fie cuprins aici

[18] Sînt cunoscute aici lucrările lui F. de SAUSSURE, TROUBETZKOY, R. JAKOBSON, M. MALLE, E. CASSIRER, R. CARNAP, A. MEILLET, A. MARTINET, L. TESMIRE, N. CHOMSKY, E. BENVENISTE, L. HJELMSLEV, FREGE, WITTGENSTEIN, J. LACAN, C. K. OGDEN și I. A. RICHARDS, C. E. OSGOOD și T. A. SEBESR etc. Se pot găsi expuneri și referințe în două excelente rapoarte: al lui Fr. BRESSOU despre *Semnificație*, în „C.r. du Symposium sur les Problèmes du Psycho-linguistique", P.U.F. 1963, și cel al lui G. LANTERI-LAURA asupra raporturilor dintre lingvistică, și psihiatria contemporană, în „C.r. Congrès de Psychiatrie et Neurologie", Masson, 1967. Vezi, de asemenea, lucrările lui A. J. GREISMAS, 1966, E. BENVENISTE, 1966 și P. RICOEUR (în „Esprit", mai 1967).

și subiectul, fără să fie nevoie de cuvînt[19] ca atare, limbajul este doar confruntat cu sistemul general al limbii și cu legile sale, și separat semantic de intenționalitatea discursului (adică de structura ontologică a celui care pronunță discursul și a celui căruia i se adresează acesta), precum și de adevărul său (adică de structura sa logică). Este adevărat că transferurile în interiorul sistemului lingvistic constituie structurile fundamentale ale aparatului formal al limbajului. Însă este, de asemenea, adevărat că acest aparat formal are o dinamică proprie, în care se conjugă limba maternă (din care se trage sistemul legal al structurilor societății) cu ceea ce fiecare individ al unui grup adaugă sau reașează în circulația semnificanților prin originalitatea poziției sale. Acest din urmă fapt temperează puțin lucrurile: subiectul limitează interpretarea pur nominalistă a limbajului (sau, cum se spune în zilele noastre, interpretarea structuralistă). În acest sens, P. Ricoeur consideră nivelul semantic al discursului Subiectului ca integrînd sistemul „semeiologic" și, de asemenea, că a pronunța discursul implică nu numai utilizarea ideală a semnului, ci și referirea la sistemul realității (Frege), ceea ce înseamnă, așadar, referirea la organizarea proprie a Subiectului aflat în relații conștiente și inconștiente.

Putem trece acum la introducerea în discuție a raporturilor limbajului conștientului și Inconștientului. Așa după cum a subliniat Freud de nenumărate ori, limbajul aparține în mod esențial sistemului *Cs*-Preconștient, pentru el cuvîntul fiind legat în mod natural de structura ființei noastre conștiente, cum am arătat dealtfel și noi de-a lungul lucrării de față. Însă limbajul comportă niveluri de organizare care, funcționînd, după cum spuneau autorii clasici (Hughling Jackson în special), mai mult sau mai puțin „automat", reprezintă însăși articularea ființei noastre conștiente cu Inconștientul. Acesta este punctul nostru de vedere fundamental, adică al „devenirii conștiente" în și prin funcțiile limbajului pe care o examinăm aici ca organizare a vieții noastre psihice, ca

[19] Dacă „istoriile fără cuvinte" sînt semnificanți suprasaturați de semnificație, aceste lanțuri de semnificanți, care sînt niște *rebusuri* suprasaturate de lipsa semnificației, nu sînt totuși niște simple „cuvinte fără istorie", semne care nu vorbesc decît pentru a vorbi, căci ele provin de la un subiect care, vorbind altuia, îi arată, ascuzîndu-i-o, propria ființă în discursul lor comun.

structuri reverberante prin care subiectul conştient îşi raportează discursul existenţial la inconştient, instituindu-l astfel[20].

Ca mediu simbolic al tuturor relaţiilor Subiectului, limbajul se întinde între infralingvistica intenţională şi pulsională, pe care el le exprimă, şi un sistem supralingvistic logico-etic, din care el promulghează legea. Recunoaştem în această bilateralitate posibilitatea simultană a conflictelor şi a convergenţei negativităţii conştiinţei cu pozitivitatea Inconştientului, care se întreţes în proporţii inverse, pentru a descrie însăşi mişcările prin care viaţa noastră psihică devine conştientă sau inconştientă.

„Devenirea inconştientă". Un mod de a vedea ce este „devenirea conştientă" poate consta în a şti ce anume nu este ea, adică „devenirea inconştientă". A fi inconştient înseamnă a nu-ţi sesiza sinele sau a te sesiza pe tine însuţi ca pe un altul[21]. Cu alte cuvinte, inconştienţa presupune întotdeauna un „anumit grad" de conştiinţă. Nici o teorie a Inconştientului nu poate separa net latenţa acestuia de manifestarea sa, dat fiind că apariţia fenomenelor inconştiente nu poate avea niciodată loc în afara unei oarecari conştiinţe care, prin limbaj, exprimă activitatea subiectului. De aici trebuie să deducem că Inconştientul este întotdeauna şi în mod necesar un *limbaj al altuia*, un limbaj prin care este spus altceva în discursul subiectului. Avînd de-a face cu forme de inconştienţă profundă (somn şi stări psihotice acute) sau sistematică (alienare ce culminează în patologia personalităţii schizofrenice şi în modalităţile personalităţii nevrotice), ne apare şi mai evident adevărul că a deveni inconştient înseamnă a lăsa să se manifeste inconştientul în şi prin limbaj. Faptul este şi mai evident în vis (sau în delir ori în starea halucinatorie), atunci cînd Subiectul, devenind „inconştient", face să-i apară inconştientul în simbolismul visului, care nu poate fi trăit decît dacă el e povestit. Cu alte cuvinte, chiar la acest nivel de inconştienţă fiinţa noastră conştientă vorbeşte încă — deşi în surdină sau în ecou. Trebuie ca Subiectul „să vorbească", să exprime

[20] Căci acesta nu este subiectul ca Eu conştient care dispare în analiza limbajului, ci Subiectul inconştient, care nu poate apărea decît în discursul ce constituie astfel inconştientul.

[21] Vezi lucrarea noastră *Les Hallucinations*, care explicitează această teză.

însăşi constituţia metaforică a visului său. Raportîndu-ne acum la o altă modalitate de a fi inconştient, care constă, pentru un delirant, în a se pronunţa în mod halucinant ca fiid un altul decît este, inconştienţa se referă nu atît la absenţa apariţiei a ceva în conştiinţă (ceva fiind aici diversele percepţii, idei, credinţe sau sentimente), cît la afirmarea unei erori inconştiente formulate în propoziţii ale unui contra-adevăr. Aceasta înseamnă a spune că Subiectul inconştient se înşală făcînd să ridice în conştiinţă, legislatoarea realităţii, inconştientul, pe care el o contrazice. În orice fel ar fi şi în orice modalitate s-ar desfăşura, devenirea inconştientă nu tinde către un zero al conştiinţei, ci către o „manifestare" a Inconştientului, care dobîndeşte la nivelul limbajului consacrat simbolicii dreptul de a fi semnalat, cel al visului sau al nebuniei.

Devenirea inconştientă cere, aşadar, o aprofundare a ceea ce numim Inconştient şi „manifestare" a sa. *„A deveni inconştient"* se referă, într-adevăr, la o modalitate de a fi — în care Inconştientul este un atribut —, dar implică faptul ca această modalitate să facă să apară ceea ce îi este propriu. Bineînţeles că acest ceva care apare este Inconştientul-subiectiv (Sinele). Vom reveni asupra producerii acestui Inconştient prin devenirea conştientă. Aici ne vom mulţumi să spunem că devenirea inconştientă este un mod anume de a reveni la Inconştient (de „a regresa"). Însă această devenire inconştientă, neconducînd la un neant, este implicată în condiţiile manifestărilor Inconştientului. Aceste manifestări, după cum ştim, sînt esenţial simbolice, adică trec prin semnificanţi care utilizează polisemia şi prin funcţiile substitutive care constituie resursele poetice ale limbajului. Prin acest fapt se poate spune că Inconştientul este *structurat ca un limbaj*, întrucît el este inversul discursului, negativul său. Bineînţeles însă că latenţa Inconştientului rămîne problematică. Problematică în două sensuri, şi anume: Inconştientul poate să fie fără să se manifeste? Cum poate el să nu fie *sub* manifestarea sa[22]. Inconştientul poatę fi consi-

[22] Această problematică a fost viu discutată în diversele şcoli psihanalitice şi în special în *Écrits* ale lui J. LACAN, care scoate din Inconştient şi din psihanaliză mitul unui „dedesubt" ce s-ar pierde în biologie, înlocuindu-l cu un „alături" ce se pierde în sociologie. Oricît de puternice ar fi poziţiile lui Lacan (întemeiate pe cultura şi reflecţiile sale), oricît de esenţială ar fi întrepătrunderea limbajului cu fiinţa noastră conştientă în punctul în care se deschide *fenomenul* Inconştient, noi credem că e greu (pentru

derat o forță pe care el și-o trage din mediul ființei noastre și nu numai din Mediul pe care el l-ar reflecta la infinit; cu alte cuvinte, dacă Inconștientul este pozitivitatea ființei așa după cum apare ea la Freud, această forță, care nu e intuitivă, ci pulsională, adică fantasmică, constituie *semnificativul originar* sau secundar refulat, cel care nu depinde de semnificanți, ci dă el acestora un sens, semnificanții fiind figurile discursului subiectului. Ea dă sens chiar Subiectului însuși, atunci cînd acesta devine inconștient prin abandonul în automatismul unui limbaj care coincide cu mișcările Inconștientului său.

„Devenirea conștientă". Dacă *a deveni inconștient* înseamnă a-ți lăsa *Ics* să vorbească (admițînd ca el să se manifeste simbolic), „a deveni conștient" înseamnă *a-l face să tacă*. Căci a fi conștient înseamnă a fi inconștient de inconștient, după cum a fi Inconștient înseamnă — într-un anumit fel — a fi sau a deveni conștient de Inconștient. Se marchează în felul acesta relațiile de reverberație (dar nu de reciprocitate totală) care constituie articularea ființei noastre conștiente cu Inconștientul „său"[23].

A se deschide către lume, pentru ființa noastră conștientă înseamnă a se supune — după cum am văzut — Legii realității, adică a-și subordona gîndirea și acțiunea formei generale a discursului în care ele sînt susținute și implicate de legile și regulile gramaticii, ale sintaxei și ale logicii, adică de legile și regulile societății culturale

---

motivele pe care Ricoeur și, într-o cu totul altă perspectivă, Politzer le-au expus cu aceeași profunzime) să se atribuie Inconștientului, în latența sau în virtualitatea sa, facultatea de a vorbi, inerentă altfel funcției ființei noastre conștiente. Lucrul acesta nu e posibil decît cu condiția de a reduce orice activitate psihică la modele lingvistice de Semnificanți. Iar dacă, în ceea ce ne privește, am consacrat prima parte a operei noastre psihiatrice luptei împotriva teoriei automatismului mental al lui G. de Clérambault, acum luptăm împotriva modelelor structuraliste. Aceste două poziții cărora ne opunem, au un scop — de a reduce omul fie la o geometrie, fie la o algebră.

[23] Se poate înțelege mai bine aici, pornind de la reflecțiile anterioare (pp. 345—348), că separarea absolută a sistemelor *Cs*-Prcs și *Ics*, dacă ea este comodă ori indispensabilă pentru o teorie care cere o dualitate radicală a aparatului psihic, este incompatibilă cu dinamica relațiilor intersistemice și intersubiective, adică, în ultimă analiză, cu teoria constituției Inconștientului... și cu practica analizei. Ceea ce le separă nu poate fi decît o graniță permeabilă.

reale sau ideale, la care fiecare om trebuie să adere ca să poată exista. Această „Ordine" este structurarea însăși a ființei noastre conștiente în cele două modalități fundamentale ale sale, cîmpul conștiinței și traiectoria persoanei fiind în mod necesar structurate nu numai ca limbaj, ci și prin limbaj. Într-adevăr, după cum au susținut von Humboldt și Cassirer (și tot atît de profund, Buffon), limbajul este omul, ceea ce înseamnă a spune că structura definitorie a ființei noastre conștiente este limbajul; în *Cogito*, eu mă aflu gîndind, adică vorbind. Iar a vorbi înseamnă a conjuga la prezent toate modalitățile relațiilor constitutive ale experienței actuale, modurile trecutului, viitorului, condiționalului și subjonctivului care structurează săgeata timpului și valori ca un sistem de coordonate ale Eului. Imperativul lipsește persoanei întîi pentru că aceasta își ia forța ordinei sale doar din direcția pe care o vizează, acest imperativ fiind numai implicat și virtual în conjugările Eului cu lumea. Eul care comandă nu *apare*, într-un fel, cu certitudine decît pentru a se supune injoncțiunii absenței sale, pentru a răspunde dorinței sale, pentru a-și satisface dorința, adică „mobilul" *(shifter)*, care formează singularitatea ființei sale, cu condiția trecerii prin configurațiile prescrise Eului care vorbește ca să poată, ordonînd, să se ordoneze el însuși și astfel să existe. Recunoaștem aici modelul utilizat de *Daseinsanalyse* și de analizele logico-antropologice sau lingvistice, care constituie formele cele mai obișnuite ale „psihologiei" timpului nostru, adică ale unei științe care, paradoxal, prin raport cu ceea ce face ea, declară „respectul față de om". Este suficient să spunem în această privință că ființa noastră conștientă nu se constituie decît prin limbaj și că, vorbind, discursul nostru conține în ceea ce spunem ceea ce nu spunem. În acest sens ne-am condus noi analizele structurii de implicație a ființei noastre conștiente.

„A deveni conștient" înseamnă, așadar, pentru oricare dintre noi, nu numai a dispune de un model — în esență verbal — al lumii, ci și de a ne stăpîni Inconștientul, de a nega ceea ce nu trebuie să intre în enunțul discursului nostru, înseamnă a ne constitui Inconștientul ca atare, ca Refulat, ca exclus din cîmpul conștiinței și din sistemul nostru de valori, ca amintiri pierdute sau ca dorințe inadmisibile. Printr-un astfel de act

de refulare a ceea ce nu trebuie să fie spus (și, în consecință, a ceea ce nu trebuie să apară nici în gîndire, nici în acțiune), Inconștientul devine, prin actul constitutiv al ființei noastre conștiente, un Inconștient-Substativ, pe care de aici încolo îl *are* ființa noastră conștientă ca un altul al său, ca un altul care nu *sîntem* noi. Căci, repetăm, ceea ce caracterizează omul nu e atît faptul că el e o ființă conștientă (adică nu este inconștientă), cît faptul că devine conștient avînd un Inconștient, pe care îl poartă ca pe umbra corpului său. Reținem, așadar, că ființa noastră conștientă are un Inconștient, iar nu dimpotrivă. Aceasta este articularea reală a *Ics* și *Cs*, realizată în și prin medierea limbajului. Limbajul este mediul simbolic de semne și semnificanți fără de care omul nu și-ar putea stabili un regim de existență după o lege prescrisă, adică o modalitate specific umană de a fi conștient, care constă, în esență, în a avea efectiv și permanent de-a face cu ceea ce nu se spune în propriul său discurs. Așa încît ceea ce exprimă limbajul, ceea ce el dezvăluie sau semnifică nu e niciodată spus decît trecînd sub tăcere relația sa cu Inconștientul. Înțelegem astfel ceea ce este în mod necesar inconștient în ființa noastră, dar și că ființa noastră conștientă controlează inconștientul. Într-adevăr, prin modul nostru de a fi conștienți ne stăpînim inconștientul în măsura în care limbajul nostru are funcția de a crea experiența trăită în realitatea sa, de a crea pe cineva care este Subiectul și care este orientat împotriva curentului Inconștientului. Acest „curent" este atît de puternic, încît el antrenează ceea ce în discurs (în automatismele sale, în asociațiile sale libere, în care se desface ceea ce în limbaj apare legat prin însăși forma sa, iar nu prin raportare la ființa noastră conștientă) scapă controlului său, sensului său. De aici realitatea ființei noastre conștiente constituite împotriva Inconștientului, pe care îl refulează, funcția de refulare fiind singura garanție a „solidității" sale problematice. Într-adevăr, refularea nu instituie numai Inconștientul ca refulat, ci și ființa noastră conștientă ca refulant. Această realitate a Subiectului, oricît de problematică ar fi ea, obligă analiza didactică la un exercițiu hermeneutic mai dificil decît prin raport cu modalitățile Inconștientului exprimate prin maladiile mentale sau vis. Știm bine, într-adevăr, că *Ics* nu apare în mod normal în cadrul ființei noastre conștiente decît în anumite condiții ale vieții

cotidiene (lapsus, acte ratate etc.), în care caz noi vorbim printr-un altul al nostru sau reflectînd asupra acestuia.

Încorporarea inconștientului în ființa conștientă. A deveni conștient sau a deveni inconștient de *Ics* este o proprietate a ființei noastre conștiente. Activitatea și organizarea ființei noastre conștiente constau în esență în încorporarea *Ics*. Fie că ființa noastră conștientă „trece" în negația sa pozitivitatea *Ics* (sublimare), fie că ea se detașează de *Ics*, recunoscîndu-l *(catharsis)*, această mișcare dialectică are propria sa *metamorfoză*, cea a conjugării *Cs* și *Ics* într-o primă persoană.

Ics nu se constituie decît prin acțiunea ființei noastre conștiente, care împrumută din mediul social, în esență verbal, forma, impunînd-o sferei pulsiunilor (refulare). Fie că această formă e constituită din *imagos* (reprezentări figurate ale pulsiunilor), fie că e dată de cuvinte (semnificanți ai legilor), ea e totdeauna modelată de ființa noastră conștientă, care, refulînd pulsiunea, o figurează simbolic.

Faptul că inconștientul nu s-ar constitui decît prin acțiunea ființei noastre conștiente, care își trage sensul din mediul social și din legea care îi reglează realitatea, modalitatea și, în consecință, imaginile (reprezentări figurate ale evenimentelor) și cuvintele (semnificanți ai legii), a fost subliniat de noi mai sus, amintind teoria lui Freud asupra reprezentărilor pulsionale și teoria refulării.

Reluînd, dar inversînd formula lui Freud, *made in Germany*, pentru noi *emblema ființei conștiente* ce se aplică pe formațiunile inconștientului și care ne permite să spunem că acestea din urmă sînt structurate ca un limbaj ce depinde atît în manifestarea, cît și în latența sa de semnificanții-cheie sau de simbolurile sale, ea structurează Sinele în sisteme funcționale (topic) sau complexuale (fantasme). Invers, acest „aparat" inconștient nu încetează niciodată să urmărească ființa noastră conștientă, parcă pentru a se revanșa sau, în orice caz, pentru a contrazice ceea ce ea spune (sau ceea ce ea vrea și trebuie să spună și să facă).

O concepție despre om (sau, cum spunea Freud, despre „aparatul său psihic") care admite prin ipoteză omnipotența inconștientului afirmă că acesta este *„adevăratul"* său stăpîn. Și, într-adevăr, citind în lacunele discursului conștient celălalt text, care se articulează cu un

context de semnificanți (fantasme, complexe, instanțe, pulsiuni etc., cuvinte care exprimă forța coeziunii organizării sistematice a Inconștientului)[24], vom putea înțelege că ceva se mișcă și vorbește în Subiect. Dar aceasta nu poate, desigur, obliga agentul unei astfel de hermeneutici să nu țină seama de evidența mișcării și a sensului existenței umane, care progresează refulîndu-și Inconștientul și instituindu-se împotriva lui. Mai mult — și aceasta e aporia sublimării — chiar cînd găsește în instanțele inconștiente (narcisism, introiecția Supra-Eului, complexul Oedip, castrarea, culpabilitatea, tendințele homosexuale etc.) sensul acestui sens, el e transformat. Căci e vorba de o transformare sau de o transpoziție în teoria freudiană însăși, care vorbește în această privință de deplasare, dezintricare, desexualizare, contrainvestiție, toate fiind noțiuni care vizează în esență fenomenele economico-energetice ale unei mutații. Această *metamorfoză* — care este, poate, legea ființei noastre conștiente, așa cum metafora este cea a inconștientului — constituie însăși organizarea ființei noastre conștiente, în a cărei alcătuire reflectîndu-se în mod necesar *arheologia* sa, se instituie și teleologia sa. Se poate recunoaște aici, fragmentar, teza susținută cu atîta forță de P. Ricoeur[25].

[24] Leclaire și Laplanche interpretează mitul nașterii inconștientului — noi credem că se poate spune: Inconștientul care se constituie ca un mit — considerînd că „el rezultă din prinderea imaginii pulsionale în rețeaua semnificanților". Aceste rețele de semnificanți, aceste structuri mai mult sau mai puțin fragmentare ale limbajului sînt „organizatori" ai inconștientului.

[25] Ne vom aminti mai departe de „problema sublimării așa cum este ea înțeleasă de către P. Ricoeur. În reflecțiile sale direct legate de reflecțiile noastre asupra sensului sublimării prin limbaj, P. Ricoeur denunță „realismul" empiric la care pare că se condamnă uneori psihanaliza. Într-adevăr, a vorbi despre „realitatea" fenomenelor Inconștientului ca și cum ele ar fi „mai reale" decît fenomenele conștiente înseamnă a uita ierarhia realului implicat în orice sistem simbolic. Simbolul conține nu numai sensul său, ci și interpretarea sa. Căci interpretarea, care nu este numai refacerea sensului, ci și, mai ales, progresul prin reflexie în sensul acestui sens, nu se află doar în hermeneutică, ci și în înseși structurile gîndirii simbolice. Simbolul anunță prin aceasta deschiderea către lume, accesul la realitate. În cartea sa (pp 19—44), Ricoeur prescrie astfel funcției simbolice sensul său. Acesta nu poate să nu fie cel al trecerii de la îngustimea funcției *reproducătoare* a imaginii în vis la dezvoltarea discursivă în reflexie, în care, refractîndu-se în creația limbajului, simbolul devine ideal (sau motor) al producției. Acesta este, în orice caz, ceea ce ne pare a fi sensul interpretării simbolului, care trebuia să-l

Procesul de sublimare este însăși mișcarea ființei noastre conștiente prin care, datorită aparatului simbolic de care dispune și care este mediul acestei mediații, trece de la pozitivitatea inconștientului la pozitivitatea conștiinței transcendentale sau a Ego-ului ... Căci, după cum am văzut, negativitatea funcțională a ființei noastre conștiente se manifestă asupra acțiunii sale, asupra lumii umane, ca și asupra realității cosmosului. Nu va exista niciodată, în consecință, o expansiune directă și imediată a sferei noastre inconștiente asupra motivațiilor și acțiunilor ființei noastre conștiente. Dar cum niciodată ființa noastră conștientă nu este absolut separată de inconștient, există o problemă așa-zisă a sublimării. Ea presupune faptul că dialectica morală și rațională înscrisă în organizarea dinamică a ființei noastre conștiente are sarcina de a o rezolva. Și ea o rezolvă, într-adevăr, în sensul că, oricît de narcisică sau autoerotică ar fi, de exemplu, ambiția, o transpune prin inversarea mobilului plăcerii în motivație a luptei și imagine a învingătorului; de asemenea, în sensul că, dacă „pulsiunea orală" îndeamnă noul-născut să devoreze obiectul dorinței sale, la adult ea devine planul vieții fundat de idealul de a ști (a devora cărți); sau în sensul că, dacă o femeie adultă proiectează în cariera sa de medic protestul său viril infantil, aceste două „stări" nu sînt numai analoage între ele, ci și diferențiate prin *schimbarea* pe care trecerea de la una la alta din aceste stări o implică. Este evident că e vorba de o soluție cînd, peste metafora care le leagă, distanța dintre ele crește prin metamorfoza care le distinge, trecîndu-se de la relațiile obiectale primare în planul discursului, unde se articulează relațiile subiectului cu actualitatea și unde are loc armonizarea posibilităților sale. Mai simplu spus, ansamblul discursiv, care constituie sintaxa sau cîmpul semantic al existentului, nu se reduce decît printr-un artificiu la o figură eliptică (fie că aceasta este paradigmatică și mai puțin sintagmatică) a sistemului său închis de semnificanți. Deci „sublimarea" nu este o aderență la Inconștient, ci o detașare de acesta. Ea constă în negarea de două ori a inconștientului pînă ce el

conducă pe Ricoeur, la sfîrșitul lucrării sale, la a face să apară în chiar teoria freudiană această dialectică ascendentă care este devenirea conștientă.

ajunge la un nou limbaj, în locul celui abia articulat al Inconștientului.

Sistemul *Ego-ului,* al ființei noastre conștiente, este descris deseori într-o relație naturală de dependență, spre deosebire de „sublimare". În acest fel se spune că Eul este constituit din *rezistențele* față de Inconștient. Ființa noastră conștientă este definită astfel prin opoziție cu instanțele inconștiente, de care ar depinde „în ultimă analiză". Fără îndoială că „rezistențele" pe care psihanalistul le întîlnește la nivelul conștiinței îl fac pe aceasta să spună, pe bună dreptate, că ceva se opune ființei noastre conștiente sau progresului vindecării, acest ceva fiind forța Inconștientului. Aici Freud a introdus noțiunea de instinct al morții, el constituind tema inițială și principală din *Dincolo de principiul plăcerii* .... „Devenirea conștientă" e definită acum ca o mișcare ce nu e supusă atracției inconștientului (adică nu se reduce la rezistențele inconștiente); sîntem, deci, obligați să spunem că Eul conștient nu este sediul acestor rezistențe, ci mai curînd miza disputei lor. Și așa după cum am văzut, vorbind despre sublimare, metamorfoza (și nu numai metafora), care constituie actul subiectului, transformă Sinele în Eu; în legătură cu funcția catharctică[26] putem face aceleași reflecții. Conștientizarea, prin care Subiectul își recunoaște Inconștientul, nu ține seama de mobilul inconștient; Subiectul nu-l ia decît ca punct de sprijin pentru a-l depăși. Dacă a fi conștient înseamnă a fi inconștient de inconștientul tău, a deveni conștient de acest Inconștient înseamnă a adăuga în proprietatea ființei tale conștiente ceea ce era alienat în inconștient.

Dialectica ascendentă (devenirea conștientă) vizează aici, prin mișcarea ei de eliberare, ca și dialectica descendentă dealtfel (devenirea inconștientă), un „du-te-vino" între Conștient-Inconștient-Conștient; această dublă dialectică nu are loc decît în și prin modalitățile de organizare ale ființei noastre conștiente, adică prin articularea discursului său. Dacă cuvintele nu sînt lucruri și dacă lucrurile nu sînt cuvinte, atunci înseamnă că trecerea de la unele la altele, locul care le separă și le unește este

[26] Aici întrebuințăm acest cuvînt în sensul său general de conștientizare *(prise de conscience)* curativă.

un mediu constituit din Subiectul însuși, care, pentru a exista, trebuie să gîndească și să vorbească, adică să fie conștient. A fi conștient, adică a deveni conștient de ceea ce sînt lucrurile, dar și, simbolizîndu-le, de reprezentarea lor, înseamnă ca Subiectul să ajungă să dispună de ceea ce înainte nu putea să dispună (acesta e însuși actul devenirii conștiente a Subiectului din propriul Inconștient), adică să treacă în limbaj, în dialogul cu Lumea și cu ceea ce este ideal. În sublimare, acest proces constituia o autoanaliză, în catharsis sau în eliberarea de ființa sa prin enunțarea Inconștientului Subiectul este ajutat de psihanalist. Dialogul dramatic desfășurat aici, adică cel al „devenirii conștiente", presupune o dificultate deosebită. La bolnavii mental, această dificultate a relației dintre conștient și inconștient nu poate fi depășită.

*
* *

Raporturile dinamice ale ființei noastre conștiente cu Inconștientul se află înscrise în însăși organizarea vieții noastre psihice, astfel încît ele nu pot fi separate de structura limbajului, care realizează efectiv legătura conștiinței cu Inconștientul. Faptul că, în organizarea vieții noastre psihice, totul participă la asumarea sensului existenței împotriva entropiei Inconștientului, iar faptul de a exista înseamnă a deveni conștient, constituindu-se în interiorul ființei noastre domeniul propriului Inconștient, acestea arată că sensul existenței este cel al unei metamorfoze pe care omul, în mod normal, o realizează prin propria organizare a ființei sale, adică prin modul său de a gîndi și, în ultimă analiză, prin modul său de a vorbi. În cazul în care această metamorfoză nu are loc sau nu se mai realizează, cînd omul intră în diverse forme psihopatologice ale existenței, altcineva trebuie să-l ajute, prin cuvînt, să devină conștient, adică să-i mobilizeze puterea de trecere (transferul) de la Sine *(Ça)* la Eu *(Moi),* să-l facă să devină.

Poziția „inferioară" a Inconștientului nu trebuie să ne-o reprezentăm în nici un caz în spațiu, ca o regiune spațială, ca o sferă inferioară căreia i se suprapune o instanță dominantă. Relația problematică a ființei noastre conștiente cu inconștientul său, pe care noi am descris-o în permanență în cadrul organizării conștiinței, ne trimite

în mod necesar la realitatea ca atare a acestei relații, adică la sensul ei. Nici un act, nici o gîndire, nici o idee în nici o categorie sau în nici un nivel ontologic al ființei umane nu separă radical conștientul de inconștient. Conștiința e prezentă chiar și în cele mai joase niveluri ale inconștienței. Tot așa, inconștientul e prezent chiar în formele superioare ale spiritului. Lupta care se dă în om în fiecare moment sau în fiecare din proiectele existenței sale între instanțele sale superioare și cele inferioare, luptă care este însăși viața psihică, implică constanța ontologică a unui conflict al ființei noastre care determină toate alegerile și toate experiențele noastre. Astfel că viața noastră psihică nu este împărțită în două, ci prezintă o organizare bipolară definită prin termenii seriei „Conștiință-Eu *(Moi)*-Transcendență-Rațiune" și prin cei ai seriei „Inconștient-Automatism-Instinct".

Distingerea între „cîmpul conștiinței" și „Eu" *(Moi)* ca dimensiuni principale ale ființei noastre conștiente nu are în vedere două funcții parțiale sau total diferite. Ea corespunde mai curînd unei articulări, tot atît de vii, pe cît este cea dintre conștient și ființa noastră conștientă, și anume *articulării în timp* a ceea ce ființa noastră psihică își însușește din experiență, făcîndu-și parte din spațiul încorporat în actualitatea lumii sale (cîmpul conștiinței sale), cu ceea ce ființa noastră psihică înțelege ea însăși să fie într-o istorie a sa (traiectoria personalității sale). Nimic nu se poate spune despre fenomenologia structurilor trăirii, nimic nu se poate enunța despre construcția Eului care să nu presupună întrețeserea acestor două forme complementare ale vieții noastre psihice. Dar o altă modalitate de organizare a ființei noastre conștiente este relația cu inconștientul său. În această privință, am arătat că limbajul reprezintă locul unei astfel de medieri, întrucît prin el ființa noastră psihică trece de la inconștiența primitivă la constituirea a ceea ce limbajul exprimă simbolic. Într-adevăr, vorbind, Subiectul întemeiază două lumi: *a sa* și *a altuia*, care ar interfera la nesfîrșit dacă sensul discursului ființei noastre conștiente nu ar impune o direcție.

Astfel că, articularea dinamică a ființei noastre psihice nu poate și nici nu trebuie înțeleasă — după cum am văzut deja — ca stabilind simple raporturi de interacțiune sau de reciprocitate, întrucît ierarhizarea, structurarea fi-

inței noastre psihice constituie raporturi de subordonare sau de implicație care conferă vieții noastre psihice o finalitate (sau, cum s-a spus uneori, o „capacitate de adaptare"). Cu alte cuvinte, sensul organizării și însăși organizarea sa prescriu sensul vieții noastre psihice. Trecerea de la copilărie la maturitate, ca și de la somn la veghe constituie indicatorul esențial al progresului, în care converg evoluția *phylum*-ului și dezvoltarea persoanei. Ființa noastră psihică se construiește prin deschiderea la o lume a libertății.

Inconștientul ne apare astfel la *locul său* (reprezentînd cerința pozitivă a trebuințelor *simbolizate* ale corpului) și *în funcția sa* (opoziția la transcendența *Ego*-ului). În ceea ce privește ființa noastră conștientă, ea își dezvăluie funcția negativității (ordonatoare, regulatoare și legislatoare) fie în legătură cu organizarea cîmpului experienței sale actual trăite, fie în legătură cu asigurarea autonomiei Eului; într-un cuvînt, ființa noastră conștientă are pentru noi rolul pe care îl joacă psihanalistul, după cum a remarcat Freud (*G. W.*, XII, pp. 3—12), în și prin aplicarea regulii devenirii conștiente. În acest sens, putem să spunem, reluînd ceea ce arăta R. Ruyer, că ființa noastră conștientă *încadrează* Inconștientul.

Însă Conștiința nu poate fi descrisă decît prin raport cu Inconștientul pe care ea îl „conține". Rezistențele pe care le pot întîmpina unii psihologi sau antropologi în legătură cu ceea ce le apare a fi o exagerare a rolului ființei noastre conștiente sînt la fel de fără sens și perfect simetrice cu cele, la fel de abuzive, ale „psihologilor conștiinței", care „neagă" inconștientul.

Disputa fundamentată de aceste două filosofii privește problema *valorilor*, adică a structurilor etice ale organizării ființei noastre psihice. Trebuie deci să examinăm două aspecte *fundamentale și complementare* ale problemei subordonării inconștientului ființei noastre conștiente. Primul aspect este cel al libertății ființei noastre conștiente, al omului în general, privind forțele pe care Inconștientul i le opune. Al doilea aspect este cel al pierderii libertății în dezorganizările ființei noastre conștiente, adică în maladiile mentale. Ceea ce susținem este că fiecare dintre aceste două probleme trimite una la cealaltă, sau, mai exact, soluția celei de a doua determină soluția primei probleme.

3. ÎNCADRAREA INCONȘTIENTULUI DE CĂTRE FIINȚA NOASTRĂ CONȘTIENTĂ ȘI PROBLEMA MORALĂ

Problema care se pune nu este de a ne reprezenta o forță atît de mare a Conștiinței, încît ea să poată desprinde total omul de animalitatea sa, stăpînind astfel în întregime forțele Inconștientului (adică irațională sa ori caracterul său pulsional); prolema nu e de a opune la om în mod radical instinctul rațiunii, întrucît acest „compus antinomic" implică conjugarea forțelor care, în dialectica ființei omului, reprezintă lupta ce se dă între corp și moral. Însă acest lucru nu vrea să spună că răul și inconștientul se confundă, ca și binele cu rațiunea. Ar fi frumos să fie așa, însă prea simplu; căci la nivelul conștiinței libertatea constă, bineînțeles, în a putea să deosebești răul de bine. Ființa umană este alcătuită astfel încît ea nu se constituie specific decît prin împotrivirea față de forțele care îl împing orbește sub conștiință (atît în sfera instinctelor vieții, cît și în cea a instinctelor morții, atît către plăcere, cît și către angoasa legată de plăcere). Astfel, „sălbăticia" naturii sale este universală și, într-un fel, rebelă față de un sistem sau altul al binelui sau al răului, la care omul nu se supune decît atunci cînd conștiința sa îl face să se ridice prin propria-i istorie în Istoria și Geografia lumii: omul primitiv este, în această privință, ca individ, la fel de deschis spre morală ca și omul civilizat. Și unul și celălalt sînt oameni „conștienți" și organizați, adică oameni care au a face cu Inconștientul lor, dar pentru a-l depăși. Nu se va mai pune astfel problema de a reduce Morala la mazochism sau la introiecția severității părinților, ambele la fel de inconștiente; într-un cuvînt, cum spune P. Ricoeur, de a se reduce sublimul la oniric. A spune că Supra-Eul este inconștient și că Eul, fiind prins între fantasmagorie și fantasmele simbolice ale Sinelui, nu ajunge niciodată să le împace pe acestea, înseamnă a face *homo eticus* să cadă la nivelul lui *homo mythologicus* și, astfel, a-l sorti unei existențe infantile; după cum s-a spus, *„die Welt ist keine Kinderstube" (lumea nu este o încăpere de joacă).*

O astfel de anulare a „Conștiinței morale", prin forța nouă pe care a achiziționat-o, reflectîndu-se în Inconștient, această veche concepție epicureană, nu putea să nu suscite vii discuții și polemici violente. Amoralismul psihologiei freudiene a fost denunțat cu acest prilej nu o dată. Freud a încercat (*cf.* ceea ce a scris el despre Supra-Eu în *Das Ich und das Es*, cap. III) să respingă această critică. Unii psihanaliști, cum este, de pildă, Ch. Odier[27], s-au făcut cunoscuți ca adevărați campioni ai teoretizării raportului Inconștientului cu Conștientul, lăsînd Conștientului o relativă autonomie, pe care și unii psihanaliști cu tendințe personaliste (D. Lagache) i-o acordă. În opera lui A. Hesnard pot fi găsite motivele militării pentru sau contra asimilării Moralei la un *Univers morbid al greșelii*, la o *Morală fără păcat* . . .

Credem că revederea relațiilor dintre conștient și inconștient trebuie să ne conducă spre întemeierea — lucru neavut în vedere ca atare în această carte, ea evitînd să fie o apologetică — „naturii" umane împotriva exagerărilor unei interpretări „naturaliste" a legăturilor intersubiective sau a dorințelor. Raporturile dialectice între *a fi* și *a avea*, între ființa și devenirea noastră, între profunzimile și superficiile noastre, la care ne-am referit în permanență (chiar dacă nu întotdeauna explicit), introduc în ontologia „naturii" umane o problematică ce o sustrag înseși legilor naturii, cum sînt cele ale zoologiei ființei noastre. Definind ființa conștientă ca o capacitate de a fi pentru sine, adică pentru scopurile sale, și subordonînd inconștientul *dramaticii existenței*, sîntem obligați să recunoaștem că este proprie omului în însăși structura sa o importantă libertate conștientă de a se bucura și de a suferi — și o mult mai mică determinare inconștientă pentru bucurie *sau* suferință, această alternativă nefiind potrivită unei problematici morale specific umane.

---

[27] Ch. ODIER, *Les deux sources inconscientes de la vie morale*, La Baconnière, 1947. Se vor mai putea consulta: Ch. BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit*, 1950; O. PFISTER, (XIIe Congrès international de Psychanalyse), Lucerne, 1934; J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste*, Louvain, 1950; R. MONEY-KYRIE, *Psychoanalysis and ethic*, în „Inter. J. Psychoanal.", 1952, 33; suplimentul la „La Vie spirituelle", 1952, *Foi, Religion et Psychiatrie*, Ed. du Cerf, 1957; CARUSO, *Psychanalyse und Synthese des Existenz*, Fribourg, Heder, 1952; E. FROMM, *Sigmund Freud and his mission*, New York, Hayer, 1958; MASSERMAN, *Psychoanalysis and human value*, Grüne and Stratton, 1960 (Vezi în special articolul lui C. REDLICH); Richard LAPIERRE, *The freudian Ethic*, New York, Duell, 1961; Ishak RAMSY, *The place of values*, în „Inter. J. Psychoanal.", 1965, 46.

Într-adevăr, etica este o problematică existențială care nu se conduce după legea totului sau nimic. De unde angoasa (Pascal, Kierkegaard etc.) înainte de libertate.

Dintre toate lucrările și reflecțiile ultimilor cincizeci de ani care au pus și repus problema determinismului inconștient al conduitelor umane în incidența lor morală, cartea lui P. Ricoeur este cea mai profundă. Să-i urmărim dialectica.

Reprezentarea dorinței nu poate rămîne la cuprinderea omului în modelul său infantil. Dacă omul ar rămîne la stadiul de copil, ar însemna ca el să fie redus la manifestarea vieții sale vegetative sau animale. Reprezentarea, spune Ricoeur, nu ne conduce atît la o intenționalitate, cît la manifestarea vieții, la manifestarea unui efort sau a unei dorințe. E poate mai real să vorbim aici de o intenționalitate care este de fapt expresia cuiva, iar nu a ceva. În orice caz, ceea ce se discerne la nivelul conștiinței și al limbajului este ceea ce avea în vedere Boerhave cînd spunea despre om că el este unul în vitalitatea sa și dublu în umanitatea sa. Problema raporturilor omului, a transcendenței *Ego*-ului său ține, într-adevăr, de acest statut mixt al lui, motorul existențial al fenomenologiei spiritului (pp. 442—443). Și autorul lucrării *De l'interprétation* ne amintește acum sensul dialecticii hegeliene, ea constituind un model teleologic al conștiinței, o teorie a *Bewusstsein* sau a *Bewusstwerden*, care leagă conștiința psihologică de conștiința morală *(Gewissen)*. Într-o astfel de dialectică, adevărul rezidă în mișcarea succedentă, iar nu în cea antecedentă. Ceea ce este în atenția unei astfel de fenomenologii este producerea de Sine *(Selbst)* prin conștiința de Sine. Poziția Sinelui este, într-adevăr, inseparabilă de producerea sa prin sinteză progresivă (pp. 447—450). Este tocmai ceea ce sublinia la rîndul său J. Hyppolite, cînd scria: „Conștiința de sine reprezintă în această conștientizare. originea unui adevăr care este pentru sine ceea ce el este în același timp în sine și care se constituie într-o istorie prin medierea diverselor conștiințe de sine, a căror interacțiune și unitate constituie spiritul". Iar dacă se poate spune că conștiința de sine este dorință, acest lucru nu are loc decît în și prin negarea acestei dorințe. E tocmai ceea ce spune Hegel: „Conștiința de sine ajunge să se satisfacă numai într-o altă conștiință de sine ...". În ceea ce ne privește, am insistat suficient pînă acum asupra acestei structuri

a „devenirii conștiente" pentru a recunoaște ca punct extrem al reflexiei filosofice sau, mai exact, al mișcării dialectice, actul prin care spiritul se produce singur trecînd prin altul, punct de vedere cu care sîntem în deplin acord.

Or, acest model dialectic, care desprinde conștiința de Sine de determinările sale, este găsit de P. Ricoeur în teleologia implicită a lui Freud (pp. 417—466), și anume, mai întîi, în dialectica vie a destinului pulsiunilor și în schema topică, întrucît nici una dintre acestea nu poate fi nici înțeleasă, nici măcar formulată fără a le face să intre în procesul negativității, care, invers unui proces pur economic, stabilește o subordonare ... Problema identificării nu se va putea astfel rezolva reducînd-o la o identitate în sine și fără alegere. Într-o economie pură a sistemelor energetice, doctrina freudiană nu poate decît să se înfunde într-un solipsism care neagă teoria și practica dialogului[28]. Într-un cuvînt, enunțurile principiilor constituirii și acțiunii Inconștientului nu pot fi înțelese dacă ele nu sînt reintegrate în dinamica sau în dialectica ființei noastre conștiente.

Așa încît problema sublimării — aporie majoră a raporturilor generale dintre Etică și Instinct și a raporturilor specifice dintre Inconștient și Eul conștient în concepția freudiană — nu poate fi rezolvată decît prin teza negării determinismului Inconștientului în formele sublime (sau „sublimate" în sistemul Binelui și al Răului) ale ființei noastre conștiente. Reluînd textele rare, dar esențiale ale lui Freud *(Trei eseuri ..., Eul și Sinele)* P. Ricoeur evidențiază „eșecul lui Freud în rezolvarea problemei sublimării" (p. 471). Într-adevăr, toate procedeele sau mecanismele puse în joc prin constituirea instanței superioare, fie că e vorba de idealizare sau de identificare sau sublimare, rămîn imposibil de înțeles în cadrul unei economii. Iar dacă ne vom întoarce la instanța topică a Supra-Eului (derivată fie dinăuntru, fie din afară), aceasta ne va apărea ca o fantomă, fără realitate.

Bineînțeles că această critică a teoriei freudiene a „Moralei inconștiente", adică a unei „anti-morale" sau a unei „a-morale" nu poate să nu irite pe cei care, „ocupîndu-se" de Inconștient (adică în psihopatologie), sînt obligați în-

[28] Este ceea ce am încercat, la rîndul nostru, să exprimăm, în legătură cu articularea devenirii conștiente în și prin medierea limbajului.

tr-un fel să uite procesul de construcție a ființei noastre conștiente[29]. O astfel de iritare își are egalul doar în ceea ce provoacă în general „amoralitatea" teoriei omnipotenței Inconștientului, teorie contrară concepției refulării ...

Firește însă că, dacă umanitatea, în miturile, religiile, civilizațiile și istoria sa, nu e condusă numai de arhetipurile inconștiente, dacă oamenii nu sînt sortiți să rămînă copii, nu e mai puțin adevărat că unii oameni sînt mai mult și altfel determinați decît ceilalți, în gîndirea, acțiunea și limbajul lor, de către Inconștient, pe care ființa lor conștientă nu mai poate să-l cuprindă. Acești oameni sînt cei pe care noi îi numim — pe drept sau pe nedrept — „bolnavi mental".

4. CÎMPUL PSIHIATRIEI ȘI ALIENAREA FIINȚEI NOASTRE CONȘTIENTE

Psihiatria, susținem noi, este *patologia libertății*. Dacă n-ar exista libertatea umană, n-ar exista nici nebunie, nebunia fiind tocmai dispariția acestei libertăți. Iar dacă există în om tendința, posibilitatea de a deveni nebun (sau de a visa), acest lucru se datorește organizării ființei lui, care implică și totodată domină nebunia[30].

[29] În critica sa pătrunzătoare, M. TORT („Temp modernes", 237 și 238, 1966) nu se înșală deloc asupra sensului interpretării lui RICOEUR privind freudismul. El discerne în esență faptul că, în analiza supradeterminării simbolurilor se află legitimitatea sau neligitimitatea antitezei pe care Ricoeur o opune lui Freud. Pentru noi, admițind faptul că, de pe pozițiile lui Freud, conceptul de sublimare leagă ființa conștientă de Inconștient. punctul de vedere al lui P. Ricoeur ni se pare mai corect, potrivit lui susținîndu-se că niciodată manifestarea Inconștientului nu are loc fără ca ființa noastră conștientă să se exprime de două ori (și să reducă astfel Inconștientul la tăcere), o dată cînd Legea pronunță interdicția, în care caz ea se dovedește a fi însăși legea organizării ființei noastre conștiente, a doua oară atunci cînd, apărînd în discurs, Inconștientul se ascunde pînă în momentul în care el poate fi acceptat și pronunțat de către Eul mai mult sau mai puțin conștient. Așadar, din punctul nostru de vedere, avem de-a face aici cu o subordonare totală a Inconștientului față de conștient, care constituie fundamentul oricărei acțiuni umane, adică al oricărei morale.

[30] Pentru noi, ființa omului nu numai că nu poate fi înțeleasă fără a-i considera nebunia, dar ea nu se poate nici măcar afirma ca atare fără a se socoti că poartă nebunia înăuntrul său ca limită a libertății ei. Nebunia și existența sînt antinomice, precum moartea față de viață.

Conceptul de organizare aplicat la organismul nostru psihic implică ordinea „umană" a „naturii umane" sau, mai exact, propria lege, căreia ființa noastră conștientă îi supune natura sa, figurată, simbolizată în Inconștientul său. Omul este, într-adevăr, acea ființă a dorinței și rațiunii care își echilibrează existența pentru a o realiza. Firește că nu e vorba să cădem într-un naturalism psihologic sau într-o transcendență pur morală sau culturală. Însă o parte a umanității — nu toată umanitatea, așadar[31], — devenind obiect al psihiatriei, recade în condiția sa primară, la nivelul corpului, al trebuințelor și fantasmelor simbolice, care reprezintă dialectica vitală a plăcerii și durerii, a vieții și a morții. De astfel de oameni — și numai de ei, dacă psihiatrul nu este el însăși nebun — trebuie să se ocupe psihiatria. În felul acesta, psihiatria este o *Istorie naturală a nebuniei* pe care perspectiva „organo-dinamică" o definește ca metodologie a științei medicale psihiatrice. Pentru a nu fi o impostură sau o iluzie, psihiatria *trebuie* să considere maladiile mentale pentru că ele sînt dezorganizări ale ființei noastre conștiente, atingînd la om zonele profunde ale alcătuirii lui care scapă acțiunii principiului realității, Rațiunii practice și teoretice ce îi permit să ajungă la libertate.

Tot ceea ce am spus în această carte despre esența destructurărilor cîmpului conștiinței și despre destructurarea ființei noastre conștiente de Sine rezumă fizionomia omului care, în aceste diverse „moduri-de-a-fi" se obiectivează în Inconștientul surprins atît de bine de către Freud în „Sine" *(Ça)*. Un „Sine" care bineînțeles că nu este un obiect al naturii, ci organismul constituit într-un obiect reprezentînd corpul animat de angoasele și dorințele sale.

Prin urmare, funcția psihiatriei în cadrul științelor omului este de a garanta valorile omului, întrucît ea poate arăta lipsa lor la anumiți oameni. Psihiatria garantează valorile făcîndu-le să apară prin contrast cu regimul de supunere la formele embrionare ale psihicului, la modalitățile unui determinism care le fixează în trecutul infantil și la care nu poate fi redus omul adult și în stare de veghe. Însă ea procedează și invers, luîndu-și din

[31] „Nebunia oamenilor", geniul rău al umanității, manifestată în istoria lor colectivă și individuală, nu este „nebunia" celor care sînt numiți nebuni. Vezi în acest sens conferințele noastre la „Întîlnirile internaționale de la Geneva" (sept. 1964).

structura ființei noastre conștiente suspendate sau abolite principiul clasificării bolilor mintale... Este ceea ce noi am expus de atîtea ori, inclusiv la Congresul al IV-lea de Psihiatrie de la Madrid (sept. 1966), cînd am încercat o teorie a relativității generalizate a dezorganizării ființei noastre conștiente în toate diversele modalități de a fi și de a deveni inconștient. Trebuie, într-adevăr, să știm că nu numai în vis sau în stările analoage de destructurare a cîmpului conștiinței apare fenomenul dezintegrării psihice, inversîndu-se în acest fel raporturile dintre conștient și Inconștient, ci și în psihoze și nevroze. Aceasta este legea generală care, guvernînd întregul cîmp al Psihiatriei, se instituie pe modelul conceptului general al dezorganizării ființei noastre conștiente și nu numai pe cel al dinamicii forțelor Inconștientului. Atunci cînd noi am pus în evidență *negativitatea* funcției conștientului, am făcut să apară astfel posibilitatea anulării pozitivității Inconștientului. Atunci cînd H. Jackson ne spune că esențialul bolii mentale este „tulburarea negativă" care o condiționează, el are în vedere tocmai faptul că *Subiectul, din momentul în care nu mai are puterea să-și nege Inconștientul, devenind în felul acesta el însuși inconștient, se abandonează inconștientului său.* Aceasta este schema fundamentală a oricărei științei psihiatrice posibile.

Într-adevăr, atunci cînd noi am vorbit despre funcția negativității aparținînd ființei noastre conștiente, am pus în valoare posibilitatea ca această funcție, negativîndu-se (tulburare negativă — în sensul lui H. Jackson), să lase să apară configurațiile Inconștientului (tulburări pozitive). Aceasta întrucît funcția ființei noastre conștiente este cea a negativității, a neg-entropiei și a alegerii, și întrucît dezorganizarea sa implică faptul că ceea ce ea conține se manifestă.

Rămîne problema de a ști dacă acest obiect al psihiatriei este real. Căci oricît de paradoxal ar putea să pară, un anumit mod sau o anumită modă de gîndire are loc astăzi în forma strălucitoare a structuralismului antiantropologic, care constă în a nega această realitate, considerînd-o un mit. În lumea psihiatrică și psihanalitică este cunoscut faptul că mulți psihanaliști, animați de teoria omnipotenței Inconștientului, tratează intenționalitatea și finalitatea maladiilor mentale fără a considera structura formală a acestora din urmă, dizolvînd astfel noțiunea de maladie mentală. Unii dintre ei, de exemplu Th. Ssasz

(*The mythe of mental illness*, New York, Huber, 1962), și-au făcut chiar un titlu de glorie în a apăra o astfel de teorie. Ei consideră că maladia mentală este o iluzie, o expresie exemplară a acestui fapt fiind însuși titlul unei lucrări a lui J. G. Panti — *Nebunul este normal (Le fou est normal*, Delachaux-Niestlé, 1956).

Și totuși maladia mentală este o realitate, și încă una dură. Nu există ea la omul care e stăpînit de propriile fantasme, de „visele" sale, adică de Inconștientul său, și a cărui construcție a ființei sale conștiente este precară? Însă maladia mentală nu depinde, pentru a-i stabili realitatea, numai de referirea la raționalism, adică la înțelegerea umanității definite prin rațiune, ca în secolul luminilor, cînd purtătorii de irațional, ca și poeții dealtfel, erau „îmbarcați" într-o „Corabie a nebunilor", ci și de realitatea factorilor culturali și istorici. Recunoaștem aici teza lui Michel Foucault (*Folie et Déraison, Histoire naturelle de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961). În această lucrare, atît de documentată și bazată pe o profundă reflecție, Foucault expune motivele pentru care trebuie ținute în echilibru nesocotința și rațiunea, sau acordată o mai mare atenție acesteia din urmă. Dacă o concepție psihiatrică mecanică și inumană riscă reproșul unei obiectualizări magice, „justificată" dealtfel de necesități sau de prejudecăți socio-juridice, psihiatria bazată pe studiul concret al variațiilor patologice ale organizării ființei noastre conștiente (și nu numai pe facultatea imaginației pe care, din fericire, oamenii o poartă în ei ca un geniu al umanității) care are ca obiect al teoriei și practicii sale schimbările conștiinței determinante de dezorganizarea ei, poate avea suficiente motive să nu se considere o iluzie, iar maladia mentală să fie socotită că are realitate.

Cu alte cuvinte, psihiatria, contrar unor „spirite frumoase" care își spun, luîndu-le în derîdere astfel, „suflete frumoase", fundează, prin specificul obiectului său, libertatea omului, Rațiunea sa. Ea este, într-adevăr, astfel, întrucît oamenii sînt, în general, raționali, iar numai unii dintre ei sînt nebuni. Psihiatria ne trimite în mod necesar la modalitățile normative ale ființei noastre conștiente, prin intermediul dezorganizării cîmpului conștiinței și a Eului, de care depinde „negativitatea" tulburărilor mentale, iar nu numai la modalitățile experienței și ale existenței care formează „pozitivitatea" a ceea ce mai rămîne în cadrul modalităților psihopatologice posibile.

Acest lucru e evident mai ales dacă ne referim la scopul și la metodele psihoterapiei. Cum s-ar putea considera de exemplu simbolistica specială care caracterizează existența nevrotică și scopul urmărit și uneori atins de psihanalist sau, mai curînd, de psihoterapeut, dacă nu vom spune că nevrozatul este un om ajuns să depindă de Inconștientul său, de care el trebuie să se elibereze? Și cum să nu adăugăm aici că nevrozatul nu este un om normal, că nu e un om ca toți ceilalți oameni, deși el nu încetează, bineînțeles[32], să rămînă om? De asemenea, aprofundînd problema patologiei nu va trebui să spunem că malformația sau dezorganizarea, adică *slăbiciunea* ființei noastre conștiente constituie *forța* Inconștientului la un nevrozat? Sînt oare de o prea mare subtilitate aceste adevăruri simple?

*
* *

Avem astfel în față scopul urmărit de noi continuu și cu eforturi de a restaura ființa noastră conștientă în funcția sa reală. Unii ne vor reproșa un exces de *raționalism*, alții — un *naturalism* naiv, iar cei care vor rămîne — o poziție *spiritualistă*. Însă cum se va putea sesiza conștiința omului, care e *rațiunea* acestuia încorporată în *creierul* său și care *tinde* către *libertatea* existenței sale, fără a se ține seama de întrepătrunderea perspectivelor cerute de acestei trei niveluri de alcătuire a omului? Nu e vorba aici de a juxtapune aceste perspective din care să rezulte un eclectism prudent și respingător, ci de articularea lor în însuși sistemul organizării vieții noastre psihice.

Dacă psihiatrul are ceva de spus despre *Conștiință* — și are, fără îndoială —, el nu poate să o considere decît ceea ce ea este, adică *Rațiune*, întrucît *Nebunia*, pe care el își propune să o vindece, este opusul conștiinței omului.

[32] Căci, „bineînțeles", dacă pentru o anumită psihiatrie, așa-zisă „morală", care desființează cu naivitate și psihiatria și morala, bolile mentale sînt „boli morale", acest lucru vrea să spună că astfel de boli sînt degradări ale problematicii morale a unor oameni cu conștiința dezorganizată sau rău organizată, a unor oameni care, fără a înceta de a fi în general oameni, și-au pierdut în bună parte umanitatea.

BIBLIOGRAFIE

ALLPORT Gordon W., *Personality*, Holt, 1939; *The nature of Personality*, Addison-Wesley Press, 1950.

ALQUIÉ F., *L'expérience*, P.U.F., 1957.

AUERSPERG Prinz A. von, *Die coincidential Korinzpondenz als Ausgangsprunkt der psycho-physiologischen. Interpretation des bewusst Erleben und des Bewusstseins*, în „Der Nervenarzt", 25, 1954.

BERGSON H., *Oeuvres*, P.U.F., 1959.

BINSWANGER L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Niehans, 1953.

BLUM G.S., *Psychoanalytic theories of Personality*, Mac Graw-Hill Book, 1953, trad. fr., P.U.F., 1955.

BRACH J., *Conscience et connaissance*, Paris, Rivière, 1957.

BRINKMANN D., *Probleme des Unbewussten*, Zurich-Leipzig, Rascher, 1943.

BRUNSCHVIG L., *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927; *De la connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931.

CHAUCHARD P., *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, Paris, Masson, 1956.

DELACROIX H., *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, Alcan, 1934.

DELHOMME Jeanne, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, P.U.F., 1954.

DWELSHAUVERS G., *L'inconscient*, Paris, Flammarion, 1916.

FESSARD A. E., *Nervous integration and conscious experience*, Symposium Sainte-Marguerite, 1954, Blackwel, Londra.

FILLOUX J. C., *La personnalité*, P.U.F., 1957.

Filosofia della alienazione e analisi essitenziale, articolele lui R. KLEIN, P. F. CASCANO, I. MANCINI, D. CARGNELLO etc., în „Archivio de Filosofia", Padova, 1961.

FOUCAULT M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

FRAISSE P., *Psychologie du temps*, P.U.F., 1957.
FREUD Anna, *Le Moi et les mécanismes de dèfense*, P.U.F., 1949.
FREUD S., *Traumdeutung*, 1900 (trad fr.: *La science des rêves*, P.U.F., 1950; *Das Unbewusste*, 1915 (trad. fr. în „Métapsychologie", *Gallimard); Die Verdrängung, 1915 (trad. fr.) în „Métapsychologie"*, Gallimard); *Jenseits des Lustprinzip*, 1920 (trad. fr. *Au-delà du principe de plaisir*, în „Essais de Psychanalyse", Paris, Payot, 1927); *Das Ich und das Es*, 1923, (trad. fr. în „Essais de Psychanalyse", Paris, Payot, 1927); *Hemmung, Symptôm und Angst*, 1926 (trad. fr.: *Inhibition, symptome et angoisse*, de JURY și FRAENKEL, P.U.F., 1951); *Neue Folge der Vorlesungen zür Einführung in die Psychoanalyse*, 1932 (trad. fr.: *Nouvelles conférences sur la Psychanalyse*, Gallimard); *Abriss der Psychoanalyse*, 1940 (trad. fr.: *Abrégé de Psychanalyse*, de A. BERMAN, P.U.F., 1950).
GRAPPE J., *La genése réciproque. Introduction à la psychologie de Maurice Pradines*, P.U.F., 1949.
GUILLAUME J., *Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1948.
GUIRAUD P., *Psychiatrie générale*, Paris, La François, 1950.
GURWITSCH A., *Théorie du champ de la conscience*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
GUSDORF G., *La découverte de soi*, P.U.F., 1948; *Mémoire et personne*, P.U.F., 1951.
HARTMANN Nicolai, *Zur Grundlegung des Ontologie*, Berlin, W. de Gruyter, 1935; *Principe d'une métaphysique de la connaissance*, trad. fr. de VAUCOURT, Paris, Aubier, 1946; Vezi și R.P.S. BRETON, *Le problème de l'être spirituel dans la philosophie de N. Hartmann*, Paris, Vrin, 1960.
HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; *Was ist Metaphysick?* (trad. fr.: *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938).
HESNARD A., *La relativité de la conscience de soi*, Paris, Alcan, 1924; *Psychanalyse du lien interhumain*, Paris, P.U.F., 1957.
HUSSERL Ed., *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1928, trad. fr. de P. RICOEUR, Paris, Gallimard, 1950; *Husserl et la pensée moderne* (articolele lui A. de WAELHENS, E. FINK, R. INGARDEN), Martinus Nijhoff, 1959.
INTYRE A. C. Mac., *The unconscious*, Londra, Routledge & Kegan, 1958.

JAMES W., *Principles of Psychology*, cap. XI și XII, 1892 (trad fr. de M. RIVIÈRE, 1910).
JANET Pierre, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889; *Évolution de la personnalité*, Paris, Chahine, 1929.
JOURNÉES DE BONNEVAL SUR L'INCONSCIENT, Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue française, Paris, Desclée de Brouwer. Raportori: R. DIATKINE, A. GREEN, J. LAPLANCHE, S. LEBOVICI, S. LECLAIRE, C. STEIN.
LACAN J., *La Psychanalyse* (diverse articole din perioada 1955—1960); — *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.
LAGACHE D., *Conscience et structure*, în „Evol. psych.", 1960 t. XXV, pp. 460—513.
LANTERI-LAURA G., *Les problèmes de l'Inconscient et la Pensée phénoménologique*, in „L'Inconscient" (al VI-lea Colocviu de la Bonneval), Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
LAPLANCHE J. și PONTALIS J.-B., *Vocabulaire de la Psychanalyse*, P.U.F., 1967.
LAVELLE L., *La puissance du Moi*, Paris, Flammarion, 1948.
LEME-LOPES R., *Symposium sur la Conscience. Rio de Janeiro*, în „Journal Brasileiro di Psiquiatria", 1961.
LERSCH Ph., *Die Aufbau der Persönlichkeit*, Münich, Barth, 1956.
LUBAC Émile, *Les niveaux de conscience et d'inconscient et leurs communications*, Paris, Alcan, 1929; *Présent-conscient et cycles de durée. Le rôle du corps dans la venue sur le présent conscient*, Paris, Alcan, 1936.
MADINIER G., *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938; *Conscience et signification*, P.U.F., 1953; *Conscience et amour*, P.U.F., 1962.
MADISON Peter, *Freud's concept of repression and defense, its theoretical and observational language*, Minnesota University Press, 1961.
MARCEL Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.
MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
MINKOWSKI E., *Le temps vécu*, Paris, d'Artrey, 1933.
MOUNIER E., *Traité du caractère*, Paris, Seuil, 1947.
NAVRATIL M., *Les tendences constitutives de la pensée vivante*, P.U.F., 1954.
NÉDONCELLE M., *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.
NEUMANN E., *The origins and History of Consciousness*, N.Y., Harper, 1961.
Phaenomenologica. Actele celui de-al II-lea Colocviu internațional de fenomenologie, Kiefeld, 1956.

PIAGET J., *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel et Paris, ed. Delachaux, 1935, 1948; *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1937; *Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., 1950; *Le structuralisme*, P.U.F., 1968.
PIÉRON H., *De l'actinie à l'homme*, P.U.F., 1958; 1959.
PONTALIS J.-B., *Après Freud*, Paris, Julliard, 1965.
PRADINES M., *Traité de psychologie*, P.U.F., 1958.
RICOEUR P., *Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949; II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
ROTHACKER E., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig, Barth, 1938.
RUYER R., *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan, 1930; *La conscience et le corps*, Paris, Alcan, 1937; *Philosophie de la valeur*, Paris, Colin, 1938; *Le cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.
SARTRE J.-P., *La transcendance de l'Ego*, în „Recherches philosophiques", VI, 1936—37, pp. 84—123; *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940; *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
SCHILDER Paul, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923; *Selbstbewusstsein und Persönlichbewusste*, Berlin, 1914.
SPRANGER E., *Die Ursichten des Wirclklichkeitsbewusstsein*, 1934.
STAUB H. și THOLEN H., *Bewwusstseinstörungen*, Symposium Saint-Moritz, 1961, Stuttgart, Thieme, 1961.
STÖRRING G. E., *Besinnung und Bewusstsein*, Stuttgart, Thieme, 1953.
TEILHARD DE CHARDIN R. P., *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.
THOMAE H., *Das Bewusstseinsproblem in der modernen Psychologie*, în „Nervenarzt", 1962.
WAELHENS A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, éd. Institution supérieure de Philosophie de Louvain, 1942.
WEISZÄCKER V. von, *Der Gestaltkreis*, Stuttgart, Thieme, 1947; trad. fr. de Michel FOUCAULT și D. ROCHER, prefață de Henri Ey, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
ZUTT J., *Was lernen wir aus den Bewusstseinsstörungen über das Bewusstsein*, în „Nervenarzt", 1962; *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Heidelberg, Springer, 1963.

CUPRINS

ÎN LOC DE INTRODUCERE 5
PREFAȚA la ediția a doua franceză 20

PARTEA ÎNTÎI

FIINȚA CONȘTIENTĂ

I PROBLEMA DEFINIRII CONȘTIINȚEI 33
1. Negarea conștiinței 34
2. Realitatea conștiinței 35
3. Modalitățile ființei conștiente 38
A. De la bioconștiință la conștiința omului 38
B. Aspectele caracteristice ale ființei conștiente 41
Conștiința și viața afectivă (sensibilitate, afecte) 42
Conștiința și experiența realului 43
Suprastructurile cîmpului operațional al conștiinței . . 50
Conștiință și personalitate 53
Conștiința morală 55
4. Definiția conștiinței 57
Ființa conștientă în general 58
Cele două modalități ale ființei conștiente 60
Structurarea ființei conștiente 61

II FILOSOFIA ȘI PROBLEMA CONȘTIINȚEI 64
1. „Datele imediate" și structura conștiinței la W. James și Bergson 66
William James 66
Bergson 69
2. Fenomenologia 72
Ed. Husserl 72
Martin Heidegger 83
3. Gestaltpsychologie și structuralism 85

PARTEA A DOUA

CÎMPUL CONȘTIINȚEI SAU ACTUALITATEA TRĂIRII

I DESTRUCTURAREA CÎMPULUI CONȘTIINȚEI
(Încercare a unei psihopatologii fenomenologice a cîmpului conștiinței) 89
1. Somnul și visul 90
2. Stările confuzo-onirice 94
3. Stările crepusculare și oniroide 96
4. Experiențele delirante ale dedublării halucinatorii 99
5. Experiențele depersonalizării 104
6. Stările maniaco-depresive 108

II CÎMPUL CONȘTIINȚEI
(Încercare a unei fenomenologii a actualității trăite) 116
1. Noțiunea de „cîmp al conștiinței" 116
2. Descrierea fenomenologică a cîmpului conștiinței 127
Infrastructura conștiinței constituite în cîmp 128
Structura facultativă și disponibilitatea cîmpului conștiinței 141
Articularea Eului cu cîmpul experienței 145

III NEUROBIOLOGIA CÎMPULUI CONȘTIINȚEI 151
1. Cortexul cerebral 156
2. Centrencefalul 170
A. Formațiunea reticulată (F.R.) a trunchiului cerebral . . 171
B. Talamusul și sistemul de proiecție difuză talamică 178
C. Rhinencefalul. 183
3. Dezorganizările cerebrale periodice. Somnul și visul 192
Neurofiziologia stării de veghe. „Arousal cortical" 195
Neurofiziologia somnului și a visului 201
Transecțiunile sau leziunile cerebrale experimentale și problema localizării veghei și a somnului 205
4. Dezorganizările cerebrale paroxistice patologice (epilepsiile) . 211
5. Organizarea dinamică a creierului — cortexul, centrecefalul și cîmpul conștiinței 216
„Regimurile" și nivelurile activității cerebrale 217
Actualitatea trăirii cîmpului conștiinței și organizarea creierului 220

PARTEA A TREIA

EUL SAU FIINȚA CONȘTIENTĂ DE SINE

I DE LA DETERIORAREA LA ALIENAREA EULUI 235
1. Eul „caracteropat" 239

2. Eul nevrotic 244
3. Eul alienat 250
4. Eul demențial 253

II AUTOCONSTRUCȚIA EULUI 257
1. Teorii ale personalității 259
A. Teoriile „elementariste". Reducerea personalității la determinanți bazali 260
Reducerea personalității la biotip și la temperament. Biotipologiile 260
Reducerea personalității la trăsăturile de caracter. Caracterologiile 261
Reducerea personalității la cenestezie 262
Reducerea personalității la „baza" sa sociogenă sau culturală 262
B. Teoriile dinamice ale ontogenezei și structurii personalității 264
Teorii genetice 264
Teoria psihanalitică a genezei și a funcției Eului 271
Personologia dinamică anglo-saxonă 286
Teoriile structuraliste germane 288
C. Concepții personaliste și antropologice ale persoanei . . . 290
2. Construcția și organizarea structurală a Eului (Procesul de construcție a persoanei) 295
A. Ontogeneza Eului 296
Formarea Eului ca subiect al cunoașterii 298
Constituirea „lumii" Eului 302
Conceperea personajului 304
Autonomia caracterului 305
B. Structura dinamică a Eului 306
Axa și traiectoria axiologică a persoanei (Sistemul de valori al Eului) 307
Structurile implicite ale persoanei 309
Istoricitatea Eului 314
3. Eul și cîmpul conștiinței. Raporturile lor de reciprocitate și de subordonare 316

PARTEA A PATRA

INCONȘTIENTUL

PROBLEMA INCONȘTIENTULUI 319
1. Fenomenele inconștiente 320
Inconștientul și cîmpul conștiinței 321
Inconștient și personalitate 324
Manifestările psihopatologice ale Inconștientului 326

2. Negarea şi afirmarea teoretică a Inconştientului 327
Teoria freudiană a Inconştientului 335
Teoria refulării 336
Inconştientul şi aparatul psihic 345
Natura inconştientului 349

PARTEA A CINCEA

DEVENIREA CONŞTIENTA

(Organizarea psihică şi problema valorilor umane)

1. Inconştientul ca proprietate a fiinţei noastre conştiente . . . 358
2. Structura dinamică a psihismului şi dialectica negativului cu pozitivul 362
Structura pozitivă a Inconştientului şi negativitatea structurilor fiinţei noastre conştiente implicate în noţiunea de integrare 363
Funcţia negativităţii fiinţei conştiente (Integrarea sistemului realităţii) 370
Pozitivitatea radicală a Inconştientului 379
Devenirea conştientă (Limbajul ca mediu al vieţii psihice) . . 389
3. Încadrarea inconştientului de către fiinţa noastră conştientă şi problema morală 404
4. Cîmpul psihiatriei şi alienarea fiinţei noastre conştiente . . . 408

BIBLIOGRAFIE 413

Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

Coli de tipar: 26,25
Bun de tipar: 11. 05. 1983.

Întreprinderea Poligrafică Cluj, B-dul Lenin 146
Republica Socialistă România
Comanda nr. 28